14e ANNÉE FÉVRIER 1946

LA VIE INTELLECTUELLE



LES ÉDITIONS DU CERF · PARIS

LA VIE INTELLECTUELLE

Revue mensuelle

XIVe ANNÉE FÉVRIER 1946 N° 2

SOMMAIRE

On trouvera à la page 160 les conditions d'abonnement à la Revue.

21 janvier 1946. — Le général de Gaulle donne sa démission. Rappeler ce que nous devons à l'homme du 18 juin est inutile. Nul ne peut l'oublier. S'il n'eût rallié tous ceux qui, sans lui, eussent combattu sans chef, en ordre dispersé, nous serions peut-être redevenus Français, mais sans en avoir eu la fierté. Car nous eussions sans doute été libérés, mais sans être demeurés toujours présents dans la lutte et sans avoir pris la part à laquelle nous avions droit dans notre libération. Nous savons que cet homme prendra rang parmi les plus grands de notre histoire, Foch, Carnot, Henri IV, Jeanne d'Arc... La libération enfin venue, il maintenait au milieu de nous l'image haute et pure de la France pour laquelle, sous l'occupation, des centaines de milliers de nos frères ont librement choisi de mourir. Il était pour la nation le continuel rappel de sa grandeur...

Pourtant ce brusque départ n'a surpris que les inattentifs. Plusieurs le prévoyaient depuis longtemps... Qu'a-t-il manqué au général de Gaulle pour continuer dans la reconstruction du pays l'œuvre de la libération, pour empêcher les forces dissolvantes de l'emporter et pour maintenir l'unité spirituelle de la nation en restant l'homme qu'il avait su devenir pour notre peuple au long de quatre années de souffrance? Peut-être un tempérament capable d'établir un peu de liant dans les rapports, de dialoguer avec les personnes — et un entourage immédiat qui ne prît pas à cœur d'empêcher tout contact avec ceux qui auraient pu lui dire les inquiétudes et les aspirations réelles du peuple français. De semblables déficiences sont souvent la rançon de la gran-

deur. Toujours est-il qu'en dépit de notre long refus de l'admettre, nous vîmes depuis un an déjà s'accroître la rupture avec ce peuple dont le général de Gaulle n'a peut-être pas soupçonné, les premiers temps, à quel point il lui avait donné toute sa confiance.

Or nous avons à parler ici de ce départ, car il met en pleine lumière notre échec et nous trace un devoir. Nous n'avons pas à faire ici de considérations politiques et encore moins partisanes. Il n'est pas nécessaire à coup sûr, ni même bon qu'un pays ne mette son espoir que dans un homme. Nous croyons davantage aux institutions. Il n'empêche que ce jour du 21 janvier 1946 sera l'un de ceux où le mal de notre pays se sera manifesté avec le plus de tristesse. Il était naturel, il était même bon qu'un jour Charles de Gaulle se retirât. C'eût pu être un départ dans la reconnaissance et dans la joie; et il eût été, en effet, de cette sorte, si la lettre de démission remise au Président de l'Assemblée exprimait en tous points la conjoncture actuelle. Mais ne pouvant soupçonner d'ironie un caractère de cette taille, nous pensons que l'optimisme inattendu de ces lignes fut dicté par le désir de n'alourdir en rien une succession difficile. Or nul ne le conteste : l'œuvre que nous comptions achever avec le général de Gaulle n'est pas achevée. Ce départ brusqué est la manifestation du mal dont la France avait compté guérir et qui la ronge : l'impossibilité de construire un ordre dans lequel elle puisse vivre.

La Résistance, cet immense espoir, dans laquelle des milliers de Français ont attesté, au mépris des pires souffrances et des morts les plus affreuses, que le vouloir de la France était toujours vivant sur notre sol, s'est dressée en vain.

Tel est le drame. Nous avons l'impression que la lutte, un moment victorieuse, s'achève par une défaite, que le sang a été versé en vain, que les tortures ont été subies en vain, que nous ne pourrons jamais sortir du marasme où nous nous enlisons, puisque le plus vigoureux effort, après la plus magnifique victoire, s'achève en vanité. Tel est le mal.

*
* *

Alors chacun renonce à sa façon. Les uns, un grand nombre, parlent de quitter un pays désormais inhospitalier aux

initiatives et aux dévouements; on a signalé, depuis un an, les ruées vers les consulats pour obtenir des visas pour l'étranger. Les autres prévoient et attendent résignés de nouvelles organisations où l'oppression n'aura d'égale que la misère.

Eh bien! le chrétien doit répondre par un refus à ce découragement.

Nous autres, Français, nous sommes trop pris par nos problèmes particuliers. Suivons ce qui se passe à Nuremberg, à Londres, en tous les points du monde. A peine sorties de la guerre, les nations s'organisent pour la paix; en même temps les grands criminels de la guerre européenne sont jugés. Une communauté des nations et des peuples est en travail; un nouveau droit des gens, sur le plan international, s'élabore. Que les imperfections liées à toute tentative humaine ne nous masquent pas la grandeur de cet enfantement. S'il paraît se faire dans l'équivoque et dans la confusion, raison de plus de nous jeter dans la bagarre et d'y apporter toute notre contribution.

Tel est du moins le devoir du chrétien. Car, il faut le répéter sans se lasser : il n'est pas possible de vivre sa foi chrétienne pour soi seul et indépendamment des problèmes qui se posent au monde. Du statut que connaîtront nos frères dans le monde, dépendra pour eux la possibilité de rencontrer le Christ. A chaque crise de croissance de l'humanité, il dépend de nous que le Christ soit encore présent dans le monde, et qu'il aide l'homme à sauver son esprit et sa liberté. Ils ne seront sauvés, la paix ne sera assurée, le droit ne triomphera que si les hommes savent joindre à une claire vision de la dure condition humaine le vouloir inébranlable que la morale, dont les exigences sont claires pour les individus, trouve aussi sa règle adaptée aux peuples et aux nations, et la leur impose. C'est ce vouloir que le chrétien doit maintenir.

Il est vrai que c'est par la communauté des chrétiens de tous pays, sous la conduite de celui qui a charge de la mener, que nous aurons d'abord à rappeler au monde les vérités du salut. Mais c'est aussi par l'intermédiaire du génie propre de la nation à laquelle nous appartenons, que nous travaillerons à la communauté des peuples. Or qui de nous penserait que là où il s'agit d'un problème humain, la

France n'est pas indispensable? Que l'on se rappelle le cri de joie du monde lorsque Paris fut libéré intact. Mais qu'a donné Paris au monde depuis ce 25 août 1944? L'étranger constate avec stupeur l'oisiveté de ce peuple qui n'a jamais passé pour paresseux, le désespoir passif des fils de ceux dont les entreprises audacieuses pendant des siècles l'étonnèrent.

La France ne peut être présente dans le monde si elle ne se décide pas à vivre. Je sais que nous la sentons déchirée par les tendances les plus contraires, et c'est pourquoi nous nous demandons une fois de plus si le vouloir d'être français existe encore. Mais ces tendances sont celles qui divisent le monde, et ce n'est pas simplement sur le plan de la politique extérieure que le refus de la France de séparer l'Occident et l'Orient est appelé à la sauver. Au cœur même de notre drame national, se joue celui de l'humanité, et le triomphe de notre patriotisme sera aussi celui de la paix.

Quelle est la solution à trouver? A quelle nouvelle France donner le jour? et par quels moyens? La réponse à ces nouveaux problèmes ne relève pas seulement du chrétien, mais de tous ceux, aux idéologies différentes, dont l'union fait la France. On peut dire cependant que la Résistance n'est désormais qu'un souvenir plein de fierté et que du nouveau reste à inventer. Et pour cela il y faudra de la grandeur, et sur ce point nous avons reçu une leçon, car c'est avec cette grandeur qui arracha un cri d'admiration à M. Thorez que le général de Gaulle nous mit en présence de notre destin. Mais pour faire face à ce destin il faudra plus encore; et de même qu'aux jours les plus sombres de 1940-1941, pour surmonter si grand abandon, l'esprit chrétien de tant des nôtres joua un grand rôle dans le réveil de l'âme de la France; ainsi y est-il appelé encore. Le chrétien n'a pas le droit de se dérober.

CHRISTIANUS.

ÉGLISE ET CHRÉTIENTÉ

XXX — *« Munda cor meum... »*

« Purifiez mon cœur et mes lèvres, Seigneur, Dieu tout-puissant », dit le prêtre avant de lire l'Évangile. Ainsi devons-nous prier, nous aussi, qui, dans notre travail au contact du monde, n'avons d'autre souci que de témoigner de l'Évangile. Il est bon, de temps en temps, comme nous le rappelle aujourd'hui un auteur inconnu, de prendre conscience de l'effort spirituel dont dépend tout notre labeur.

A. Robert. — *Les problèmes de l'Ancien Testament et les orientations de l'exégèse contemporaine.*

A quel point les convictions générales d'ordre philosophique et théologique réagissent sur l'application de la méthode historique à l'Écriture, on pourra s'en rendre compte en apprenant de l'auteur de *L'initiation biblique* l'état actuel de la critique sur le Pentateuque, le prophétisme, les Psaumes et la sagesse inspirée.

NOTES

Nouveaux cardinaux, par A.-J. Maydieu.

Azimuths.

●

S. Gérard. — *Éducation chrétienne et laïcisme scolaire.*

« C'est le tort de l'opinion catholique de ne penser qu'à l'enseignement libre », déclarait Mgr Bruno de Solages, devant les évêques du Midi assemblés à la dernière rentrée solennelle de l'Institut catholique de Toulouse. Et donnant les principes de l'organisation de l'enseignement dans un régime soucieux de liberté, il continuait : « Si l'État ne veut pas être totalitaire en matière d'enseignement, il n'a le choix qu'entre deux directions : celle d'un enseignement *incomplet* ou celle d'un enseignement *plural.* » *La Vie Intellectuelle* a consacré l'un de ses plus importants articles (août 1945) à l'étude de l'enseignement « plural ». Un instituteur, dont on sentira la foi vivante à chaque ligne, cherche ici ce que pourrait être l'organisation d'un enseignement « incomplet ».

« MUNDA COR MEUM... »

■ « Le bon Dieu n'en demande pas tant! » C'est juste le contraire. Il en demande davantage. Si quelqu'un commence à demander au Seigneur des occasions de mériter — note sainte Thérèse — il lui est envoyé tant de travaux et d'épreuves que si, en même temps, ne lui était donné un surcroît de forces, il succomberait sous le faix. « Cela m'est arrivé à moi-même — poursuit-elle — lorsque j'étais encore bien jeune; et parfois je disais à Notre-Seigneur : je ne vous en demande pas tant! »

■ Le contraire de l'empressement n'est pas la lenteur, c'est le recueillement. L'empressement, dans la mesure où il distrait l'esprit de l'immédiat, est en effet dispersion. Le recueillement ne peut être indolent, il exclut la paresse car étant concentration il est tension. La lenteur du recueillement est suprêmement active.

■ Les temps de calamités ne sont déplorables que si Dieu a été frustré de son dessein lequel est, dans ces occasions, de se susciter le plus possible d'imitateurs. Or nous ignorons la réponse des âmes à l'invitation divine. Si elle a été généreuse, aucun bouleversement, aucune ruine matérielle, n'est un sacrifice trop coûteux pour un pareil résultat. Il est donc certain que, du point de vue spirituel et plus particulièrement de l'exaltation des âmes d'élite, nous sommes tout à fait ignorants de ce qui est et de ce qui n'est pas calamiteux. Si l'on a pu dire du péché adamique : *Felix culpa*, parce qu'il est la cause du sacrifice rédempteur de l'Homme-Dieu, ne pourrons-nous appeler aussi félicité ce que les esprits bornés appellent calamité quand du sein des fournaises allumées par la méchanceté humaine Dieu peut tirer des lingots d'or pur? On dira que cet effet des calamités est

exceptionnel; que des souffrances exceptionnellement cruelles causent peut-être plus de découragement et d'apostasies qu'elles ne font naître d'héroïsme spirituel; qu'elles entraînent plus d'âmes médiocres à leur perte qu'elles n'exaltent d'âmes d'élite. A quoi il faut répondre que le bilan spirituel de l'humanité ne s'évalue pas en quantité mais en qualité. Le cœur de Dieu se réjouit plus de sa création devant l'âme de saint François ou de sainte Jeanne d'Arc qu'il ne s'attriste de l'opprobre de leur temps. Qu'importe que « Glacidas » s'enfonce lourdement dans l'eau de la Loire si Jeanne s'envole rutilante de gloire des flammes de Rouen? Au fond tout le monde sait cela. Quel est l'homme, si étranger qu'il semble au monde de l'Esprit, qui aimerait mieux, si le choix lui en était donné, revivre en Cauchon, ou même en Charles VII, que vivre la vie et mourir la mort de Jeanne?

■ Les Saints ont autant de confiance dans l'imprévoyance que le commun des hommes la redoutent. L'imprévoyance à leurs yeux est un moyen et un élément de succès : de succès spirituel, évidemment; mais aussi de succès matériel. Jean-Baptiste de la Salle se décide en 1683 à se débarrasser de tous ses biens. Cet homme voué à l'enseignement des pauvres, que va-t-il faire de sa fortune? La consacrer aux écoles? — Si vous « fondez vos écoles » lui dit son directeur, en un admirable calembour, « elles fondront ». Et Jean-Baptiste, qui a trouvé pleine de sagesse cette réponse insensée, distribue ses biens sans rien réserver à sa communauté. Ses écoles n'ont pas « fondu ». Trois siècles après sa mort, elles sont répandues sur toute la surface de la terre

■ La lecture des meilleurs ouvrages spirituels n'a d'autre utilité que de nous orienter vers une lecture plus intelligente de l'Évangile. C'est être fidèle à l'esprit des Saints que de délaisser leurs livres pour le livre de Jésus-Christ car c'est de ce Livre-là qu'ils ont tiré tout ce qu'ils savent.

■ Il y a, même dans le langage, un luxe qui blesse l'esprit de pauvreté. La manière d'écrire révèle où en est un auteur au regard de la vie intérieure.

■ C'est à peine si l'homme intérieur a du mérite d'être humble : l'humilité est son rempart.

■ L'argument de ceux qui refusent de croire à l'Enfer, qu'il s'agisse du populaire ou des habiles, se ramène à ceci : Le bon Dieu ne peut pas être aussi méchant que ça ! — Ce qui peut, équivalemment, se mettre en cette forme : l'homme n'est pas si méchant que ça ! — Or c'est là que le doute devrait se former dans leur esprit, et en faveur de l'Enfer, car à quiconque veut ouvrir les yeux, il est manifeste que la méchanceté humaine est terrifiante et, pour tout dire, surnaturelle...

■ Au fond de la foi la plus pure et la plus ardente subsiste un doute sensible, animal. Autrement ce ne serait plus la foi, la confiance, l'abandon.

■ Qu'il y en a, parmi les ennemis de l'Église, qui ne veulent la connaître que par ses marécages et non par ses sommets ! — Que penserait-on d'un homme qui ne jugerait d'une langue, de ses ressources, de sa musique, de sa force, de sa finesse, que par la lecture des faits divers dans les journaux ?

■ On demande à nos enfants ce qu'ils pensent de la pédagogie de Montaigne, de Rabelais ou de Rousseau, qui n'avaient aucune idée ni de la pédagogie, ni de l'enfance, mais ils ignorent jusqu'au nom d'un Pestalozzi qui a donné sa vie à la pédagogie et à l'enfance ; et pour Jean-Baptiste de la Salle, c'est l'examinateur qui l'ignore.

■ Le Sauveur a voulu, étant menuisier, non seulement glorifier le travail manuel, mais un travail particulier : le travail du bois. C'est que le travail du menuisier réclame beaucoup de patience : le bois est matière capricieuse et fragile, personnelle aussi, car il est l'œuvre de la nature, non de la science, comme le métal. L'outil doit se faire prudent pour ne pas entamer trop avant, pour ne pas faire éclater. La patience nécessaire est fille de la soumission à la Nature, c'est-à-dire au vouloir de Dieu. L'impatience, l'insoumission, même légère, même momentanée, gâte aus-

sitôt le résultat d'un long labeur préparatoire. Menuiser, dans un esprit de docilité au Créateur du bois dans ses essences si variées, si diverses de qualité, est une manière d'ascèse. De plus socialement la menuiserie est un art qui satisfait les besoins les plus naturels et vénérables de l'homme. C'est un art indispensable dans la vie la plus austère : la table, le siège, la couche et le coffre sont des objets qui par leur destination normale servent des besoins premiers et humbles. La menuiserie est un art humble par sa technique, humble par son objet. Le meuble de luxe, la commode Louis XV, avec ses courbures, ses métaux, ses incrustations, n'est plus le produit du menuisier, mais d'un artisan à qui il a fallu donner un autre nom, tiré d'un bois riche et exotique : l'ébéniste. — D'ailleurs la menuiserie telle que la pratiquait Jésus-Christ s'allie à la charpenterie, art plus humble, plus rude encore et à la base même de la vie, puisqu'elle protège l'homme contre les intempéries en lui assurant un toit, supporté par la charpente, par la « ferme ». Là encore se trouve là patience, l'observation humble et lente des nécessités élémentaires de la géométrie et de la mécanique. Le menuisier-charpentier est lent et réfléchi. Sa besogne n'est pas seulement d'amenuiser, de réduire aux dimensions voulues la pièce de bois brute, son travail d'ajustement, d'organisation de pièces façonnées s'accomplit suivant un plan simple mais réfléchi. Lent, humble, patient, nécessaire, (propre au demeurant) et maniant une matière sympathique entre toutes, la chair de l'arbre, tel est le menuisier. Et ce sont là quelques raisons pour lesquelles le Fils de Dieu n'a pas trouvé de métier plus noble et plus beau à exercer parmi les hommes. — Tous les métiers, jadis, avaient leur saint patron. Quel autre peut s'énorguellir d'un patronage aussi auguste et aussi chargé de sens que le métier de menuisier?

■ Quelle humiliation nationale de voir sur les rues de toutes les villes de France le nom de cet homme négatif et médiocre et de penser qu'il est donné comme une incarnation de l'esprit français!

■ L'indignation vient plus de l'esprit propre que du zèle des choses de Dieu ; c'est pourquoi il y a de la naïveté —

et même de l'imperfection — à admirer les fureurs de certains convertis.

■ Les vieux militaires se ramollissent, les vieux magistrats se racornissent, les vieux professeurs radotent, et les vieux saints, ils sont plus saints que jamais.

■ Lire sans arrêt et sans pratique des livres de spiritualité c'est étudier perpétuellement la grammaire.

■ Qu'elle est légère, la bibliothèque suffisante pour développer et nourrir la plus haute sagesse humaine et divine !

■ La liberté dont parlent les mystiques est un affranchissement si absolu qu'elle donne à la liberté des philosophes un air de caricature.

■ La médecine est en train de devenir une religion, le « docteur » son prêtre, la clinique son temple. C'est normal : la négation de l'âme entraîne l'affirmation de la sainteté du corps.

■ Le Noël des mondains — et ils se trouvent dans tous les mondes — la ripaille, les cadeaux de luxe sont des insultes à la Crèche et à la Croix dont elle est l'aube.

■ L'Église en tant qu'école d'enseignement spirituel ne forme officiellement que des manœuvres et des artisans. Pour les artistes, elle s'en remet au Saint-Esprit. Il ne faut donc pas s'étonner si la vie des Saints et leurs écrits ne ressemblent pas tout à fait au catéchisme. Mais ce qu'il importe de remarquer... c'est qu'il n'y a rien dans cette vie et dans ces paroles qui ne soit dans le prolongement exact du catéchisme. Ceux qui parlent de l'hétérodoxie des mystiques n'ont lu avec l'attention voulue ni le catéchisme, ni les grands spirituels. Ils ne les ont même peut-être pas lus du tout.

■ Quelle originalité l'homme ne cherche-t-il pas ? Il la veut tantôt dans le vêtement, tantôt dans le meuble, dans la doctrine politique, morale ou esthétique. Mais de tran-

cher sur le commun en suivant Jésus-Christ à la lettre n'en tente qu'un très petit nombre.

■ L'éloquence est une faiblesse, un émoi non maîtrisé. Saint-Paul est éloquent, Jésus-Christ n'est jamais éloquent. La Vérité sûre de soi est paisible, sans mouvement d'enthousiasme. D'ailleurs, l'éloquence est inefficace. Elle émeut, puis le feu s'éteint. L'action naît des réflexions personnelles, de la méditation. Seul l'auteur, l'orateur, qui fait réfléchir et méditer porte à l'action ; ses paroles sont brèves, lourdes de sens non développé, comme ces sentences de l'Évangile, denses, parfois obscures, que l'esprit ruminera et transformera en nourriture. — L'éloquence, même la meilleure, la plus saine et la plus belle, dans la mesure où elle développe, explique, s'étend, s'épanche, apporte un aliment mâché, sans vertu fortifiante. Cela est vrai de la meilleure, de la plus grande. Il faut préférer sous ce regard, un opuscule de cinquante pages sans style, comme le *Traité* de saint Vincent Ferrier, aux *Méditations* de Bossuet. Bossuet est admirable, plus admirable qu'on ne l'admire communément. Et pourtant, il n'est pas un guide spirituel puissant parce qu'il est entraîné par sa verve à me dire abondamment, lyriquement, splendidement et, par là, inefficacement, tout ce qu'il devrait me faire trouver, tout ce que je devrais me dire à moi-même. — Il vaut mieux boire aux sources qu'aux fleuves. Malheureusement les hommes sont paresseux : les livres abondants sont faciles ; tout le travail est fait. Les livres resserrés sont pénibles ; on les aime peu.

■ L'ironie n'est qu'en apparence intelligente. L'intelligence de l'homme ne laisse place à aucun autre sentiment qu'à l'indulgence. La charité est la clé de toute psychologie pratique. L'individu que tu vois agir en ce moment a une histoire. Tu ne vois qu'un moment de cette histoire et tu veux juger l'histoire. Devant tout être humain, aie le respect que tu aurais devant un phénomène naturel dont tu ne saurais ni les antécédents ni les suites. Si tu ne peux être charitable, sois modeste et ne juge pas ce que tu ne peux comprendre. — D'ailleurs regarde en toi les raisons que tu sais si bien donner de tes actes, y compris tes er-

reurs et tes fautes. Sous ces raisons que tu construis il y en a d'autres bien plus puissantes et que tu ne sais formuler. Cet acte que tu crois expliquer reste inexpliqué dans son fonds. — Alors, que viens-tu expliquer les autres, juger les autres, rire des autres, les condamner? Tais-toi, devant eux, comme devant une énigme dont tu as en toi l'image et l'expérience. La Sagesse l'ordonne ; le Bon Sens le veut ; la Charité s'en réjouit.

■ Tu n'as pas le droit de dire que tu détestes la guerre si tu ne montres en toi, par ta vie, la détestation des causes de la guerre : l'orgueil, l'envie, la colère, la vengeance et l'appétit immodéré des biens et des jouissances.

■ Il est surprenant de voir combien certaines questions restent embrouillées faute de recourir pour les débrouiller à des solutions de fait et de simple bon sens. Ainsi on discute encore de la valeur de Mme Guyon comme mystique. Les uns la condamnent parce que c'est Bossuet qui la condamne et qu'une décision de Bossuet exhale pour eux une insupportable senteur d'orthodoxie ; d'autres l'approuvent parce qu'elle est soutenue par Fénelon et que le Fénelon qu'ils se sont fabriqué est un esprit « avancé », voire révolutionnaire. Or, les uns et les autres, s'ils sont de bonne foi, pourraient facilement se mettre d'accord sur la place exacte qu'il faut donner, parmi les auteurs spirituels, à cette pauvre femme, sans doute un peu « médium » et un peu simulatrice, comme tous les « médiums », en lisant la lettre où M. Pirot, docteur en Sorbonne, nous donne un bref inventaire de la bibliothèque de cette « Dame d'oraison » : *Grisélidis*, *Peau d'Ane*, *Don Quichotte* et Molière...

■ Lu, dans un manuel d'histoire, à l'usage des écoles catholiques, cette appréciation sur Louis XVI : « Il n'avait de goût... que pour la chasse, les bons repas et les travaux de serrurerie. Comme homme privé, il fut digne de toute admiration, presque un saint. » Ainsi le petit catholique intelligent qui lira ce passage retiendra que Louis XVI, ce chasseur, ce serrurier, cet amateur de bons morceaux, était en somme un confrère du Curé d'Ars, de Jeanne d'Arc, et

naturellement de saint Louis. Et il sera d'autant mieux fondé à le croire que c'est un prêtre qui le lui assure:

■ Il faut aimer la volonté de Dieu non seulement dans les événements de ma vie, mais dans ma personne telle que Dieu la veut. Dans les défauts irrémédiables de mon corps, de mon esprit et de mon âme. Ce que je ne puis faire, ce que je ne puis comprendre; tous les manques, toutes les limites regardés comme de Dieu sont des dons aussi positifs, aussi précieux — plus précieux en ce qui me regarde — que les aptitudes contraires. Il faut les aimer comme mes trésors personnels. Tout doit se convertir en or spirituel. L'amour de Dieu est vraiment la piérre philosophale.

■ Souviens-toi que Dieu est infiniment original. Tout ce que tu demandes, tu l'obtiendras — et bien davantage — mais sous une forme inimaginable.

■ N'écrase pas, dans l'erreur, le germe de Vrai qu'elle renferme.

■ Si nous avions un ami immensément riche, plein d'amour pour nous et connaissant très intimement nos désirs, sachant que cet ami se propose de nous faire un présent, nous nous ferions scrupule de lui suggérer ce qui nous ferait plaisir. Non seulement nous lui laisserions le choix de ce qu'il veut donner, mais nous espérerions, au fond de nous-mêmes que sa munificence et sa délicatesse surpasseront notre attente. Agirons-nous autrement à l'égard de l'Ami divin?

X X X

LES PROBLEMES DE L'ANCIEN TESTAMENT ET LES ORIENTATIONS DE L'EXEGESE CONTEMPORAINE

Un observateur superficiel eût pu se demander, aux alentours de 1900, si l'exégèse catholique n'était pas acculée à une impasse. Les travaux allemands, foncièrement rationalistes depuis Wellhausen (1876 ss.) et vulgarisés chez nous par Renan et Loisy, semblaient s'imposer par le caractère scientifique de leur méthode comme par l'ampleur de leurs synthèses. Loisy, qui en 1896 déplorait dans des pages émouvantes [1] la défection de Renan, ne devait pas tarder à suivre la même voie. Les dernières étapes de son évolution seront marquées par ses publications si retentissantes : *La religion d'Israël* (1901), *Le quatrième Évangile*, *L'Évangile et l'Église*, *Autour d'un petit livre* (1903). Il sera condamné en décembre 1903, et, en juin 1904, il fera cet aveu : « Logomachie métaphysique à part, je ne crois pas plus à la divinité de Jésus que Harnack ou Jean Réville, et je regarde l'incarnation personnelle de Dieu comme un mythe philosophique. Le Christ tient même moins de place dans ma religion que dans celle des protestants libéraux; car je n'attache pas autant d'importance qu'eux à cette révélation du Dieu Père, dont ils font honneur à Jésus. Si je suis quelque chose en religion, c'est plutôt panthéo-positivo-humanitaire que chrétien [2]. »

Fallait-il donc croire que la critique biblique fût liée nécessairement à des présupposés rationalistes ? N'y avait-il aucune voie possible entre les anciennes routines et les négations d'un Wellhausen, d'un Renan et d'un Loisy ? Les penseurs catholiques ne se résignaient pas à le croire. Dès 1893, l'Encyclique *Providentissimus*, tout en blâmant les excès d'une critique présomptueuse, avait eu le souci de stimuler les bonnes volontés. Si certains apologistes s'attachaient sans plus à défendre les positions traditionnelles, d'autres s'engageaient avec plus ou moins de résolution dans la voie du progrès : tels le P. Prat [3] et le P. Durand, dont les deux articles sur l'état présent des études bibliques en France sont admirables d'équilibre et de divination [4]. Mais nulle intervention ne devait être à la fois plus discutée et plus féconde en résultats que celle du P. Lagrange, fondateur de l'École biblique de Jérusalem. Le rapport présenté au Congrès de Fribourg en 1897 [5] et les conférences de Toulouse sur la méthode historique (1903) [6] nous le montrent dès le premier abord dans la pleine possession d'une

1. *Revue anglo-romaine*, surtout II, p. 396, et III, pp. 460-461.
2. *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, t. II, Paris, 1931, p. 397.
3. *Études*, 1898, t. LXXVI, pp. 87-114; t. LXXVII, pp. 29-56; 1901, t. LXXXVI, pp. 474-500.
4. *Ibid.*, 1901, t. LXXXIX, pp. 433-464; 1902, t. XC, pp. 330-358.
5. *Revue Biblique*, 1898, pp. 10-32.
6. *La Méthode historique*, surtout à propos de l'Ancien Testament, Paris, 1903.

pensée qui ne variera pas. Comme Loisy, il croit à la nécessité d'appliquer les règles de la critique aux Livres Saints, mais dans quel esprit différent, lui-même le déclare au plus fort des attaques dont il est l'objet : « Notre préoccupation dominante est de mettre une intelligence historique de la Bible, qui nous paraît s'imposer, en accord avec la doctrine traditionnelle de l'Église sur la véracité et l'inspiration des Écritures. Ce que nous poursuivons, si l'on veut avec passion, c'est un progrès sans rupture. En quoi nous pensons être fidèles aux principes des Pères et à l'esprit ecclésiastique, lors même que nous abandonnons mainte explication suggérée aux anciens par d'autres connaissances de la nature et de l'histoire [7]. »

Depuis le temps déjà lointain où le P. Lagrange formulait cette belle profession de foi, un travail considérable a été fourni, au dedans comme au dehors de l'Église, et les positions primitives se sont sensiblement modifiées. Il n'est pas inutile de chercher à faire le point, en examinant successivement les principaux problèmes qui ont été soulevés à propos de l'Ancien Testament, et qui concernent respectivement le Pentateuque, les Prophètes, les Psaumes et les Sapientiaux.

Le problème du Pentateuque est de beaucoup le plus important. Par sa complexité et son ampleur, par les principes qu'il engage et ses répercussions, enfin par les discussions qu'il a soulevées, il est éminemment représentatif de ce qu'on a appelé la question biblique. Il consiste à se demander si les cinq premiers livres de la Bible, qui contiennent les récits des origines et les grands codes législatifs, ont Moïse pour auteur, comme l'assure la tradition. On sait que Wellhausen, systématisant l'effort critique des générations précédentes [8], discerne dans les livres en question quatre documents principaux, dont il voit la rédaction s'échelonner à travers les siècles jusqu'à l'époque post-exilienne. Il en arrive à déclarer que la Loi est postérieure aux Prophètes, que les récits des origines sont légendaires, et que toute l'histoire d'Israël est à recomposer selon les exigences d'une critique impitoyable : c'est du point de vue historique un total renversement des perspectives, et du point de vue religieux la négation de toute transcendance surnaturelle. Avec des fortunes diverses, mais en somme avec rapidité, ces vues se sont répandues dans le monde savant et sont devenues classiques chez les non-catholiques.

Wellhausen doit son succès à la pénétration de ses vues, à la clarté et à la logique de son exposition, à la puissance de sa synthèse, mais sa construction a deux grands défauts.

Le premier consiste à présupposer, à la suite de Tylor, que l'animisme, c'est-à-dire la croyance aux esprits, a précédé partout les formes religieuses plus hautes. Il semble inconcevable que les Israélites aient pu connaître un autre processus : animistes et polythéistes avant Moïse, ils auraient atteint le monolâtrisme grâce au grand

7. *Éclaircissement sur la Méthode historique à propos d'un livre du R. P. Delattre, S. J.*, Paris, 1905 (n'a pas été mis dans le commerce).
8. Pour l'histoire de la question du Pentateuque, voir J. Coppens, *Histoire critique des livres de l'Ancien Testament*, Louvain, 1942 (3e édition).

législateur, et n'auraient connu le monothéisme qu'à partir du VIIIe siècle, sous l'influence des prophètes. Le progrès des études ultérieures devait montrer la fragilité du système de Tylor. Les publications de Lang [9] ont fait voir que l'animisme, étranger au sentiment religieux et sans lien avec la morale, ne peut être le point de départ d'un ensemble de croyances et de pratiques conduisant à des formes plus hautes. D'autre part, le P. Schmidt, dans son ouvrage si documenté sur l'origine de l'idée de Dieu [10], a prouvé que le culte d'un Être suprême, omniscient, bon, puissant et auteur de la loi morale, est en honneur chez les populations de l'Ancien et du Nouveau monde qui habitent à l'écart et n'ont pas même les éléments culturels primaires. Ces rectifications permettent de concevoir que la religion de Moïse ait pu, dès sa naissance, être en possession de ses caractères transcendants, tout en faisant au milieu ambiant de nombreux emprunts et en suivant la courbe d'une véritable évolution.

Le second démenti devait être infligé à Wellhausen par l'archéologie. Écrivant à une époque où l'archéologie orientale n'avait pas encore fixé ses méthodes ni obtenu les résultats admirables qui sont maintenant en notre possession, il ne connaissait guère que les spéculations à priori sur les textes. Depuis lors, il a bien fallu accepter comme des faits irrécusables l'antiquité de l'écriture et de certaines données traditionnelles, les contacts entre les institutions mosaïques et celles des civilisations plus anciennes, les ressemblances de pensée, d'esprit, sinon de style, qui existent entre les codes bibliques et d'autres codes orientaux bien antérieurs à Moïse, enfin nombre de précisions historiques, topographiques et chronologiques, qui permettent de reconstruire le cadre des migrations patriarcales et de l'exode. Ces résultats ont contraint les exégètes à abandonner le préjugé, courant à l'époque de Wellhausen, d'après lequel aucune donnée historique sérieuse ne pourrait exister antérieurement au VIe siècle.

Ainsi n'est-il pas étonnant que le problème du Pentateuque ait été considéré sous un jour nouveau. Ce n'est pas que, dans l'ensemble, on ait abandonné la théorie classique relative à l'existence des quatre grands documents, l'ordre de leur succession et la date de leur rédaction finale. Mais il est apparu que les vues antérieures relatives à leur devenir étaient trop systématiques et trop éloignées du réel. On s'est donc attaché à en dégager et analyser les éléments premiers, à en retrouver la préhistoire, à en déterminer les rapports avec la vie concrète et les institutions. En un mot, la critique littéraire s'est préoccupée davantage des détails, et s'est laissée contrôler par la critique historique. Ces procédés ont été ceux de la *Formgeschichte* ou Histoire des formes, et caractérise l'état actuel de l'exégèse, surtout en Allemagne. Cet effort mérite d'être considéré avec sympathie, et il obtiendrait des résultats précieux s'il se développait dans une atmosphère philosophiquement et théologiquement saine. Malheureusement, il n'en est pas ainsi, et le rationalisme de Wellhausen, mêlé aux vieux

9. *The making of Religion*, Londres, 1898, etc.
10. *Der Ursprung des Gottesidee*, Munster i. W., 1912-1936. Voir aussi, du même auteur, *Origine et évolution de la Religion* (traduction du P. A. Lemonnyer), Paris, 1931.

préjugés protestants, n'a pas cessé de fausser les conditions de la recherche exégétique.

Les catholiques ont l'immense avantage de pouvoir construire sur des bases nettes et sûres. Comment, au cours des quarante dernières années, ont-ils considéré la question du Pentateuque ? Pour parer au premier désarroi et mettre fin à des controverses passionnées, la Commission biblique pontificale, dans son décret du 27 juin 1906, avait revendiqué l'authenticité mosaïque substantielle de l'ouvrage, tout en concédant la possibilité de rédactions parallèles et d'une certaine évolution. Partant de cette base, les recherches se sont orientées dans des sens différents, avec la préoccupation évidente d'assouplir la doctrine traditionnelle. Certains insistent sur la distinction des documents (Goettsberger[11] et Lagrange [12]), d'autres sur l'évolution littéraire et législative (Junker [13], Heinisch [14], Stoderl [15]).

En définitive, aussi bien chez les protestants que chez les catholiques, le problème du Pentateuque se révèle de plus en plus complexe. La critique est encore loin d'avoir percé le mystère de ce livre, si jamais elle y arrive. Il semble cependant qu'on s'oriente lentement vers une solution moyenne qui fera droit aux exigences de la critique et de la tradition.

La critique littéraire des écrits prophétiques soulève des problèmes de datation au sujet desquels les catholiques en général se montrent plutôt réservés. Cependant ils ne font pas difficulté d'admettre que les recueils se sont formés progressivement; les discours ont été rédigés sur des feuilles volantes ou consignés dans des livrets par le prophète lui-même ou par ses disciples imméiats. Ces derniers ont ajouté des indications chronologiques et de courtes notices historiques. Dans la suite, les recueils ont souvent subi des modifications nombreuses : retouches, gloses, compléments par insertion de passages parallèles ou de développements historiques. Des oracles nouveaux, venus d'auteurs postérieurs, sont parfois venus s'y joindre : il arrive qu'ils sont composés dans l'esprit du premier auteur et reprennent ses expressions, afin de montrer la permanente actualité de ses prédictions. Ce procédé trahit une époque déjà éloignée de la prophétie classique, et dans laquelle la vénération pour les grands inspirés d'autrefois s'est accrue, en même temps que s'est précisée la notion d'Écriture. Les auteurs qui spéculent ainsi sur les anciens textes ne sont plus les hommes de la parole, mais les hommes du livre : ce sont des exégètes, des scribes.

On est également d'accord pour chercher à préciser les caractéristiques du genre prophétique. Des analyses pénétrantes ont dégagé les formules et mis en relief la structure soit de l'oracle, soit de l'exhor-

11. *Einleitung in das Alte Testament*, Freiburg i. B., 1928, pp. 26-42, 112-113.

12. *L'authenticité mosaïque de la Genèse et la théorie des documents*, dans *Revue Biblique*, 1938, pp. 163-183.

13. *Das Buch Deuteronomium*, Bonn, 1933.

14. *Das Buch Genesis*, *ibid.*, 1930; *Das Buch Exodus*, 1934; *Das Buch Leviticus*, 1935; *Das Buch Numeri*, 1936.

15. *Das Gesetz Israels nach Inhalt und Ursprung*, Marienbad, 1933.

tation. Elles ont abouti à faire mieux comprendre l'insistance avec laquelle ces infatigables prédicateurs rappellent les exigences de la morale [16].

C'est sur le plan de la critique historique, on dirait presque de la théologie, que se manifestent entre les exégètes les divergences les plus profondes. La question qui se pose est celle de savoir quelles sont les origines de l'institution prophétique, ce qui revient à décider pour ou contre sa transcendance. Question grave entre toutes, qui met en cause l'existence même de la Révélation. Le protestant libéral Gunkel en avait pleinement conscience, lorsqu'il écrivait : « Celui qui étudie le témoignage des prophètes se voit placé devant l'alternative : faut-il croire ou ne pas croire ? c'est la question du tout ou rien [17]. » La grande majorité des critiques indépendants opte pour le rien. L'institution prophétique ne différerait pas, dans ses traits essentiels, des derviches hurleurs et tourneurs de l'Orient moderne, ou des devins arabes. Que si les inspirés d'Israël prétendent parler au nom de Dieu, ce n'est pas, comme l'affirmaient les anciens rationalistes, qu'ils soient des imposteurs. A la suite de Hölscher [18], on donne de ce fait psychologique une explication plus nuancée. Ils sont, dit-on, sincères, mais en proie à une émotion religieuse qu'on qualifie d'extase, qui tantôt les exalte, tantôt les jette dans la stupeur, et qui s'accompagne de phénomènes divers : hallucinations, rêves, états hypnotiques, dédoublement de la personnalité. Des auteurs comme Loisy et Lods ont vulgarisé chez nous les idées de Hölscher [19].

Cette explication méconnaît la vraie nature de l'extase, qui n'a rien à voir avec les états morbides dont on nous parle [20]. Elle a surtout le tort, sur la foi d'analogies lointaines, sporadiques et mal observées, de récuser les témoignages si nombreux, si nets et si émouvants, que les hommes de l'Esprit rendent sur leurs propres états d'âme. Tout en se voyant dominés par une force mystérieuse venue d'en haut, ils restent parfaitement lucides et maîtres d'eux-mêmes, en face de la tâche difficile qui leur est confiée. C'est ce qu'a parfaitement saisi ce protestant qui écrivait, il y a quelques années : « La mission prophétique se présente trop nettement comme un service, une lutte, une constante domination de soi et des circonstances extérieures, pour trouver la raison de sa force dans le fait « extatique », c'est-à-dire dans une poussée du sentiment qui abolirait la conscience de soi [21]. »

16. H. W. Wolff, *Die Begründungen der prophetischen Heils- und Unheilssprüche*, dans la *Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft*, 1934, pp. 1-22.

17. Dans *Die Religion im Geschichte und Gegenwart*, t. IV, 1930 (2e édit.), col. 1539.

18. *Die Propheten*, Leipzig, 1914, p. 45.

19. A. Loisy, *Le Religion d'Israël*, Paris, 1933 (3e édit.), pp. 131-152; A. Lods, *Israël, des origines au milieu du VIIIe siècle*, Paris, 1930, pp. 513-520.

20. Voir A. Poulain, *Des grâces d'oraison, traité de théologie mystique*, Paris, 1922 (10e édition, publiée par J.-V. Bainvel), pp. 592-598. Voir aussi, du même auteur, l'article *Extase*, dans le *Diction. apol. de la foi cathol.*, t. I (1925, 4e édit.), col. 1865-1868.

21. J. P. Seierstad, *Erlebnis und Gehorsam beim Propheten Amos*, dans la *Zeitsch. für die alttest. Wiss.*, 1934, pp. 22-41.

En même temps qu'on nie la transcendance du prophétisme, on s'efforce d'expliquer son origine et son développement par des causes purement naturelles. Nous savons déjà que, depuis Wellhausen, c'est un axiome pour la plupart des critiques que la religion d'Israël antérieure au VIII[e] siècle ne différait pas essentiellement de celle des autres peuples sémitiques : en ce cas, il était tout naturel qu'elle eût ses devins. Lorsque, au VIII[e] siècle, les invasions assyriennes mettent en péril la nation, les prophètes conçoivent l'idée, nous assure-t-on, de la puissance universelle de Yahweh et du « jugement », c'est-à-dire du châtiment qui doit atteindre les Israélites coupables, et ensuite les peuples païens. Ainsi auraient pris naissance les éléments principaux d'une doctrine qui devait dans la suite devenir classique [22].

Les textes bibliques s'inscrivent en faux contre cette conception arbitraire. S'il est un fait qui s'impose, c'est celui d'une tradition qui, antérieure aux prophètes écrivains, se rattache aux origines mêmes du yahwisme, et trouve en cela seul la raison suffisante de son existence et de ses caractéristiques. Les grands inspirés du VIII[e] siècle se défendent d'être des novateurs, et leurs adversaires ne leur adressent jamais ce reproche. Les aberrations populaires n'empêchent pas qu'entre les uns et les autres il n'y ait accord sur la notion d'alliance et les exigences morales qu'elle implique. En réalité, tous les prophètes, bien qu'ils n'en parlent que très rarement, sont invinciblement tournés vers les temps mosaïques et vers le Sinaï. Ils appellent Moïse et Moïse les appelle. Dès lors en effet que le yahwisme est une religion historique fondée sous la forme d'un contrat, il fait entrer dans la vie d'Israël un Dieu personnel, moral et jaloux d'être servi à l'exclusion de toute autre divinité. Dans ces conditions, les devins, qui seraient concevables dans une religion de la nature, deviennent un non-sens, mais les prophètes s'imposent comme les gardiens et les interprètes de la révélation mosaïque, chargés de la faire pénétrer dans la vie du peuple, et aussi comme les organes qui la mèneront à son dernier achèvement. C'est à ce titre qu'ils interviennent à l'époque des grandes invasions, et qu'à la lumière d'une doctrine traditionnelle déjà fixée, ils interprètent les graves événements qui aboutiront à la ruine de la nation.

Ainsi l'institution prophétique est de l'essence même du mosaïsme, comme le marque bien le Deutéronome, xviii, 9-22 : vouloir expliquer le premier fait sans le rattacher au second serait tomber dans une erreur semblable à celle qui prétend rendre raison du christianisme en rejetant les béatitudes, les paraboles, les miracles et la divinité de Notre-Seigneur.

Les Psaumes sont chers à la piété chrétienne : aussi ne peut-on se défendre d'un sentiment de tristesse quand on voit la désinvolture avec laquelle ils ont été traités par l'ancienne école critique. Duhm, par exemple, se montre plus empressé à relever leurs déficiences littéraires qu'à souligner la profondeur du sentiment religieux qui les anime. Par ailleurs, il enseigne qu'aucun d'eux n'est préexilien et que

22. A. Loisy, *op. cit.*, pp. 148-150; A. Lods, *op. cit.*, pp. 65-87.

presque tous ont vu le jour sous les Asmonéens [23]. Les choses ont bien changé depuis Duhm, et une véritable révolution (le mot est de G. A. Barton [24]) s'est produite dans la manière d'envisager les différents problèmes que soulèvent ces écrits. Elle est principalement le fait de H. Gunkel [25]. Si l'on rapproche, dit-il, des poèmes du Psautier les pièces similaires qui sont éparses dans les autres livres bibliques, dans les apocryphes, et celles qu'on a découvertes en Égypte et en Chaldée, on se trouve en présence d'un grand art oriental qui a fleuri depuis le troisième millénaire jusqu'aux premiers siècles chrétiens. Dès les origines, ajoute le même auteur, il a été lié au culte; ses éléments représentent les formules magiques ou prophétiques qui accompagnaient les cérémonies et les rites. La liturgie forme donc le vrai contexte historique et social de la psalmique, son point d'insertion dans les institutions concrètes et vivantes, son *Sitz im Leben*. Au VIIIe siècle, sous l'influence des grands prophètes, la piété, qui était collective, est devenue individuelle : de ce nouvel état d'âme procèdent des psaumes nouveaux, dits « spirituels », et la tendance à remanier en ce même sens ceux de l'ancien fonds. Avec le temps, le genre continue d'évoluer : finalement, il ne représentera plus une prière, mais une étude, faite à la manière des écrits de sagesse, sur un problème historique et moral. Tout l'effort de l'exégète doit donc être de discerner les différents genres de la psalmique israélite, en les confrontant avec les littératures extra bibliques et en les expliquant par les institutions religieuses du yahwisme, elles-mêmes influencées par les croyances et les rites de l'ancien Orient.

La synthèse de Gunkel a rallié d'emblée les suffrages des auteurs protestants. Elle a même été poussée aux extrêmes limites par S. Mowinckel [26]. Ce dernier voit dans nos Psaumes canoniques les témoins inchangés d'une religion primitive dominée par la croyance aux mythes et aux sorciers.

En fait, les vues de Gunkel sont séduisantes et méritent d'être accueillies avec sympathie. On ne peut cependant se dissimuler qu'elles sont viciées par certaines exagérations et par des postulats erronés. Les influences étrangères sont réelles, mais se limitent à des cas concrets très rares, et s'exercent plutôt d'une façon diffuse de genre à genre. De toute manière, Israël interprète ce qu'il emprunte en fonction de sa religion transcendante, c'est-à-dire avec une note d'originalité très particulière. Par ailleurs, il est sûr que les Psaumes bibliques ont un certain rapport avec le culte, mais le tableau qu'on évoque à cet égard est loin d'être justifié par les textes; il est tracé sous l'empire de cet éternel postulat que la religion d'Israël, explicable par des causes purement humaines, a suivi la loi d'une évolution rectiligne à partir des formes les plus basses. Un autre préjugé, bien pro-

23. *Die Psalmen*, 1899, Freiburg i. B., pp. XVIII-XXII.

24. Dans *The Haverford Symposium on Archaeology and Bible*, New Haven (Connecticut), 1938, p. 66.

25. *Psalmen* dans *Die Religion im Geschichte und Gegenwart*, t. IV, 1930 (2e édit.), col. 1609-1627; et *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen, 1933.

26. *Psalmenstudien*, Kristiana, 1921-1924.

testant, consiste à envisager le culte comme un ensemble d'actes et de formules mécaniques, sinon magiques, s'opposant irréductiblement à la piété privée, libre et morale. Les Psaumes spirituels qui l'exprimeraient sont, dit-on, un fruit de la prédication prophétique : c'est oublier les rapports qui existent entre un bon nombre de ces Psaumes et la littérature sapientiale : leurs auteurs ne pourraient-ils pas être des Sages nourris de l'enseignement des prophètes ?

Les erreurs de Gunkel une fois éliminées, on peut se faire du développement de la psalmique l'image suivante. Il y a des Psaumes très anciens, et la tradition rattache à juste titre le genre à David. Il s'enrichit tout naturellement par le fait de l'érection du Temple de Salomon, et le schisme, en créant la concurrence des sanctuaires du Nord, est plutôt à cet égard un stimulant. A l'époque de l'exil, en contact immédiat avec le culte et la littérature de Babylone, les déportés reçoivent un choc. Ceux d'entre eux qui sont restés fidèles ne peuvent manquer, en ce domaine comme dans les autres, de repenser et de développer leurs anciennes traditions. De retour en Palestine, l'édification du deuxième Temple appelle de nouveaux enrichissements : le nombre des chantres s'accroît, les services se diversifient, les cérémonies se font plus solennelles. Cependant, c'est le temps où les scribes gagnent en influence, à mesure que la prophétie décline. Ce ne sont pas des prédicateurs de morale laïque, mais des exégètes, qui connaissent à fond l'Écriture, et vont y chercher, plus volontiers que dans la sagesse de l'Orient, la lumière nécessaire pour comprendre les événements du présent et gouverner leur vie. En l'absence de tout oracle prophétique actuel, ces hommes expliquent les anciens oracles. Les Juifs pieux qui les écoutent sont une minorité qui souffre de l'indifférence ou de l'hostilité du milieu. Parmi leurs compatriotes, il en est qui doutent de la foi des Pères; d'autres restent attachés au culte et en remplissent les obligations, mais d'un cœur froid et peu soucieux de la morale. Au milieu de ces abandons et des désordres qui en sont la conséquence, le petit groupe des fervents se replie sur lui-même. Sous le coup des railleries et des vexations de ses ennemis, il tient bon, et s'accroche les yeux fermés à la tradition des Pères, aux grands souvenirs historiques du passé, aux oracles des anciens Prophètes. Mais les esprits sont dans l'obscurité et les cœurs dans le malaise : pourquoi les impies sont-ils heureux ? pourquoi le temps d'une restauration complète tarde-t-il ? quand se réaliseront les prophéties ? quand Yahweh paraîtra-t-il pour juger les méchants et donner enfin la paix et l'abondance à ceux qui sont restés fidèles ? Ainsi se pose, sous la pression des circonstances, la question de la rétribution, et celle de l'eschatologie, qui n'en est qu'un élargissement. Les événements se chargent de donner à cette dernière des proportions mondiales. Les guerres médiques, alors en cours, ont leur contrecoup chez les nations qui portent le joug depuis tant de siècles, et les défaites des Perses donnent sans doute à penser à plus d'un Juif que le temps est proche du jour de Yahweh, et qu'on en voit déjà paraître les prodromes.

Telle est l'ambiance dans laquelle la poésie psalmique continue son développement et le mène à son dernier achèvement. Dans ce cadre, elle laisse voir toute son actualité et sa pleine signification. Sans

doute, elle est cultuelle pour une part, mais elle est plus encore une forme de prière privée dans laquelle l'âme se nourrit, où elle fortifie sa foi et ses espérances, en fonction des problèmes de l'heure présente. Les Sages, qui sont en même temps des Scribes, expriment dans ces pièces leurs sentiments personnels, qui sont nécessairement ceux de leurs frères; ils vont chercher lumière et consolation dans les écrits les plus authentiques de l'ancien yahwisme : ainsi l'enseignement révélé devient l'âme de leur prière, qui par ailleurs reflète leurs préoccupations doctrinales et pratiques. Ils semblent surtout se référer à l'idée de Loi, entendue au sens large comme dans les Sapientiaux, aux récits des origines, de préférence à ceux de la sortie d'Égypte, et aux écrits des prophètes, principalement à Isaïe, XL-LXVI, et à Jérémie.

C'est à la lumière de ces considérations qu'il faut tenter de résoudre la question des genres. Il convient de les situer, non dans un cadre cultuel plus ou moins fictif, mais dans leur milieu psychologique, social et littéraire. Ainsi retrouvera-t-on, dans les grandes lignes, les formes signalées par Gunkel : l'hymne, la lamentation collective ou individuelle, les poèmes eschatologiques, didactiques, etc., mais avec un sens profondément religieux et biblique. Le Psautier, compris de cette manière, est vraiment la fine fleur de la Révélation, et ses formules restent d'une éternelle actualité.

Les écrits sapientiaux, avec lesquels les Psaumes ont de nombreux points de contact, sont ainsi nommés parce qu'ils sont centrés autour de l'idée de sagesse. Pour les Grecs, la sagesse est affaire de spéculation; pour les Orientaux, elle caractérise avant tout une aptitude du jugement pratique. Ainsi, au dire des textes bibliques, l'artiste au génie inventif est un sage; de même l'homme perspicace et prudent, qui sait donner un bon conseil, le politique habile, l'éducateur qui condense en des formules bien ciselées les leçons de l'expérience, l'esprit subtil qui pose et résout des énigmes. Il y a enfin le penseur qui réfléchit sur les problèmes difficiles, tel celui de la rétribution, ou qui, contemplant l'harmonie et la beauté de l'univers, y reconnaît l'œuvre de la sagesse du Créateur.

La notion biblique de sagesse, comme on le voit, a des aspects variés. Il n'est pas étonnant dans ces conditions qu'en dépit d'une individualité bien marquée, le genre littéraire auquel elle donne naissance apparaisse assez ondoyant. Il est essentiellement poétique et didactique, et pour cette double raison recourt plus fréquemment qu'un autre aux images, aux comparaisons, aux tableaux allégoriques. C'est encore le souci pédagogique qui explique l'emploi fréquent du style direct, du vocatif, des formules insinuantes qui réclament l'attention et la bonne volonté. Pour ce motif même, les Sages font souvent appel à l'expérience; ils expliquent le pourquoi des préceptes; ils mettent en balance les avantages de la bonne conduite et soulignent les plus profitables; ils formulent des souhaits, font des promesses, ou mettent en garde contre les mécomptes et les châtiments [27]. Comme on le voit, par l'ensemble de ses caractères, la littérature de sagesse

27. W. Zimmerli, *Zur Struktur der alttestamentlichen Weisheit*, dans *Zeitschr. für die alttest. Wiss.*, 1933, pp. 177 sq.

se distingue nettement du Pentateuque [28] et des Prophètes. Cette différence de physionomie extérieure manifeste un contraste profond. La théologie de l'alliance ne fait pas abstraction des intérêts de l'homme, mais elle met vigoureusement l'accent sur les droits de Dieu, auxquels l'homme doit se subordonner par l'obéissance à la Loi. Sans doute, les intérêts de l'homme ne sont pas négligés, mais il n'y est pourvu que par voie de conséquence, grâce aux récompenses que décerne cette même autorité qui a édicté la Loi. Ainsi nos regards ne se détournent pas de la souveraine Majesté à laquelle la destinée humaine est suspendue. Au contraire, la lecture des écrits de sagesse donne l'impression que l'homme est au centre de leurs préoccupations : non pas seulement l'Israélite comme individu, mais la personne humaine en général, vivant au dehors et au dedans des frontières de Palestine. Le but que les Sages poursuivent est bien exprimé par la question que répète à satiété l'Ecclésiaste (I, 3, etc.) : « Quel profit revient à l'homme de toute la peine qu'il se donne ? » En somme, la morale des Sages revient à dire : vis honnêtement pour être heureux; ne fais rien de mal pour qu'il ne t'arrive pas de surprises désagréables. Dans cette synthèse, Dieu ne paraît pas au premier plan; il n'entre pas en rapports directs avec l'homme, comme il le faisait dans la Loi et les Prophètes. S'il parle, c'est par l'intermédiaire de la réflexion, de l'expérience, de la conscience; s'il récompense ou punit, c'est par le jeu normal des causes secondes.

Comme on le voit, l'état d'âme et ses présupposés spéculatifs sont profondément différents de part et d'autre, et c'est ce qui autorise les auteurs à parler, en employant un mot dont il ne faudrait pas abuser, de l'humanisme des Sages.

Autant la littérature sapientiale se distingue du yahwisme traditionnel, autant elle s'apparente à un ensemble de productions d'origine non biblique. Il n'y a pas lieu de s'en étonner quand il s'agit de la lettre à Aristée et autres écrits émanant de Juifs nourris des saintes Lettres; il en va autrement quand sont mises en cause des pièces égyptiennes et assyro-babyloniennes, qui ont vu le jour entre la fin du troisième millénaire et les temps contemporains de l'Évangile.

En fait, les découvertes archéologiques ont révélé que de la première cataracte du Nil jusqu'au Tigre il a existé dans l'ancien Orient une abondante littérature de sagesse. Elle a fleuri surtout au sein des deux civilisations les plus évoluées, celles d'Égypte et de Babylone. On y retrouve les mêmes variétés du genre que dans la Bible. Ici comme là d'ailleurs, la sagesse est un savoir-faire, supposant le tact, les bonnes manières, la noblesse d'âme et une conduite correcte. Tout païens qu'ils sont, les auteurs dépassent souvent le niveau des simples préoccupations profanes, et s'élèvent sur le plan religieux. Certains écrits atteignent à cet égard une hauteur qui nous surprend : telles les Instructions de Ptahotep, de Mérikaré, d'Amenemopé, et la sagesse d'Ahiqar [29].

28. Sauf toutefois le Deutéronome, dont la position est mitoyenne.
29. Voir les exemples donnés par P. Humbert, *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël*, Neuchâtel, 1929, pp. 159-170.

Cet ensemble de considérations fait comprendre que le problème actuel des Sapientiaux canoniques est celui de leurs relations soit avec le yahwisme classique, soit avec la sagesse égyptienne et babylonienne. Il s'agit en définitive de savoir s'il existe une sagesse spécifiquement israélite, transcendante dès l'origine, et en harmonie profonde avec le reste de la littérature canonique, quoi qu'il en soit de ses moyens d'expression.

On est actuellement porté à croire qu'aux VIII[e] et VII[e] siècles les Scribes (qui sont à identifier avec les Sages) vivaient de leurs propres traditions, adonnés à la politique et aux autres affaires séculières. Ils seraient ainsi restés en dehors du champ d'action des grands Prophètes, si même ils n'étaient pas entrés en conflit avec ces derniers. Après l'exil, en conséquence de la réforme d'Esdras, ils se seraient consacrés à l'étude de l'Écriture. Devenus exégètes, ils auraient, dans leur long contact avec les textes, subi l'influence de la Loi et des Prophètes : ainsi auraient-ils été amenés à poser l'équation Sagesse = Religion [30]. La sagesse israélite aurait donc été dans l'origine purement laïque, et nous ne devons pas douter qu'elle ne représente un rameau détaché de la littérature de sagesse commune à l'ancien Orient [31].

Il y a du vrai dans cette théorie, mais elle est visiblement influencée par les postulats, classiques depuis Wellhausen, qui ont été tout à l'heure signalés et combattus. Il est certain que la position géographique de la Palestine et ses relations obligatoires avec les deux grands empires dont elle était comme le trait d'union devait la tenir ouverte à toutes les influences. Par ailleurs, il est, comme on l'a vu, indéniable que la littérature de sagesse israélite et celle de l'ancien Orient présentent les mêmes caractères généraux : l'existence et la stabilité d'un tel genre, dans un milieu que domine un yahwisme jaloux, font soupçonner qu'il n'est pas, comme tel, autochtone. Enfin on ne peut nier certains contacts précis, celui par exemple qui existe entre Prov., XXII, 17-XXIII, 11, et Amenemopé. Toutefois, ces observations n'autorisent pas à croire qu'il a existé en Israël, jusqu'à une époque tardive, une sagesse laïque plus ou moins opposée à la croyance traditionnelle.

A priori, il est impossible que pendant des siècles l'institution des Scribes soit restée impénétrable aux idées religieuses de son milieu immédiat, qui supposaient et le monothéisme [32], et les grands souvenirs relatifs aux origines de la nation, et les articles d'une morale plus nette et plus exigeante que celle d'aucun autre peuple. On ne voit pas surtout comment elle aurait pu se soustraire à la prodigieuse

30. Voir surtout J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin, 1921 (8[e] édit.), pp. 176 sq.; G. Hölscher, *Geschichte der Israelitischen und jüdische Religion*, Giessen, 1922, p. 186; A. Loisy, *La Religion d'Israël*, pp. 254 sq.

31. H. Gressmann, *Die neugefundene Lehre des Amenem-ope und die vorexilische Sprüchdichtung Israels*, dans *Zeitschr. für die alttest. Wiss.*, 1924, pp. 272 sq.; Id., *Israels Sprüchweisheit in Zusammenhang der Weltliteratur*, Berlin, 1925; P. Humbert, *op. cit.*

32. Dom H. Duesberg, *Les Scribes inspirés*, Paris, 1938, pp. 483-495.

poussée prophétique des VIIIe et VIIe siècles, alors que, sur plusieurs points fondamentaux, il y avait entre Prophètes et Sages communauté de vues. De toute manière, s'ils ont été sérieusement en conflit, comment expliquer qu'après l'exil les seconds se soient subitement convertis, au point de devenir les Docteurs et les Saints d'une religion ultra légaliste ?

Il faut donc qu'en dépit de la différence des genres littéraires, il y ait eu entre les uns et les autres un réel accord de fond. C'est bien ce que montre une étude objective des textes. Si l'Ecclésiastique, vers 180, prononce que la Sagesse s'identifie avec la Torah de Moïse, c'est qu'il est l'héritier d'une tradition antérieure à Esdras. En fait, l'auteur de Job, qui, peu avant 450, affecte de placer son grand débat sur la rétribution en dehors des horizons d'Israël, ne cesse de se référer aux Écritures antérieures [33]. Aux approches de 480, Proverbes, I-IX, remploie systématiquement Deutéronome, Jérémie et les derniers chapitres d'Isaïe [34]. Des recueils plus anciens de ce livre (ch. X-XV et XXVIII-XXIX) connaissent déjà le même procédé [35]. Cette attitude n'est pas pour nous étonner, si nous nous souvenons que les Prophètes ont lutté contre le formalisme cultuel, insisté sur la morale, surtout en ce qui concerne les devoirs envers le prochain, et que, dans leurs vues d'avenir, ils ont plus d'une fois élargi la perspective jusqu'à un véritable universalisme. Ces traits se constatent chez Isaïe, ils sont plus accentués chez Jérémie, et Ézéchiel lui-même, en dépit de son ritualisme, est très rapproché de la doctrine de sagesse par sa théorie de la responsabilité individuelle.

L'opposition qu'on a mise entre yahwisme et sagesse est donc illusoire. En fait, on peut se représenter comme il suit le rapport et le développement des deux mentalités. La conception générale et les procédés d'expression du genre sapiential ne sont pas une trouvaille d'Israël, mais domiciliée en Palestine par le fait de la centralisation administrative réalisée sous Salomon, la doctrine orientale de sagesse a subi aussitôt l'emprise de la religion nationale. L'union des deux était chose faite longtemps avant le VIIIe siècle, et elle persistera, en dépit de certaines frictions entre Prophètes et Scribes. Après l'exil, les auteurs sapientiaux, tout en gardant les lois du genre, et par suite en affectant d'ignorer les thèmes classiques et les institutions traditionnelles du yahwisme, ne cesseront de s'alimenter aux sources inépuisables des anciennes Écritures. Ainsi leurs œuvres seront-elles toujours considérées comme authentiquement israélites et joueront-elles un grand rôle dans l'évolution doctrinale du judaïsme finissant. En définitive, la sagesse biblique est un humanisme que la Révélation a vivifié et surélevé dès l'origine, et qui finalement s'est trouvé capable de faire faire à Israël ses derniers pas vers l'Homme-Dieu.

Le rapide exposé qu'on vient de lire montre à quel point les convictions générales d'ordre philosophique et théologique réagissent sur

33. P. Dhorme, *Le Livre de Job*, Paris, 1926, pp. XC-XCI, CXXI-CXXXIV.
34. *Revue Biblique*, 1934, 1935, surtout 1935, pp. 345-350.
35. *Mémorial Lagrange*, Paris, 1940, pp. 163-182.

l'application de la méthode historique à l'Écriture. Les mêmes règles critiques sont utilisées différemment et conduisent à des résultats opposés, selon qu'on croit ou non à l'existence d'un Dieu personnel, à la possibilité d'une Révélation surnaturelle, à l'importance du facteur moral dans l'évolution religieuse de l'humanité. Pour nous catholiques, nous avons l'inappréciable avantage d'être les héritiers, non seulement des Saintes Lettres, mais de l'esprit dans lequel elles ont été composées, et de vivre dans le prolongement du milieu qui leur donna naissance. D'avance, notre âme est accordée avec celle des écrivains sacrés, et un sûr instinct nous fait pressentir leur pensée, par delà les régions obscures où se débattent les questions critiques. Nous ne pouvons cependant nous dispenser d'y prendre position, et le chemin qui conduit à la pleine lumière passe par là.

Parmi les questions critiques, il en est une que l'orientation actuelle de la pensée exégétique recommande instamment à notre attention : c'est celle des genres littéraires. Connaître le genre d'un écrit biblique, c'est avoir saisi les intentions de l'auteur et ses procédés d'expression, identifié son milieu et le courant théologique dans lequel il prend place. C'est donc se situer d'emblée au cœur des questions les plus importantes, et se mettre à même d'atteindre le terme suprême de toute étude scripturaire, qui est de comprendre dans leur plénitude et leur actualité les richesses de la Révélation.

Pour réaliser ce programme, nous n'avons qu'à nous conformer aux directives de la récente Encyclique *Divino afflante*, qui a admirablement senti les exigences de l'exégèse contemporaine. En même temps qu'il recommande la fidélité aux interprétations et aux déclarations du magistère, à l'enseignement des saints Pères et aux suggestions de l'analogie de la foi, le Souverain Pontife affirme avec une grande force que tout n'a pas été dit dans le passé, que des problèmes nouveaux et très graves sont maintenant à l'ordre du jour, et que pour les résoudre des moyens précieux sont mis à notre disposition, grâce aux résultats des fouilles archéologiques et aux progrès de la critique textuelle et littéraire. Armé de la connaissance des langues originales, l'exégète moderne ne se contentera pas de découvrir les sens spirituels, si utiles pourtant pour nourrir la piété, mais il s'attachera à la recherche du sens littéral, avec le souci « de discerner quel fut le caractère particulier de l'écrivain sacré et ses conditions de vie, l'époque à laquelle il a vécu, les sources écrites ou orales qu'il a employées et sa manière d'écrire ». Il s'efforcera surtout de déterminer les genres littéraires : « En effet, des façons de parler dont le langage humain avait coutume d'user pour exprimer la pensée chez les peuples anciens, en particulier chez les Orientaux, aucun n'est étranger aux Livres Saints, pourvu toutefois que le genre employé ne répugne en rien à la sainteté et à la vérité de Dieu ». C'est là chose si importante que le commentateur se persuadera « ne pouvoir négliger cette partie de sa tâche sans un grand détriment de l'exégèse catholique ». Tout cet effort doit tendre à dégager « la doctrine théologique de chacun des livres ou des textes en matière de foi ou de mœurs », pour le plus grand profit de la prédication apostolique et de la vie spirituelle d'un chacun.

Il reste à souhaiter qu'en face des problèmes qui attendent encore une solution, les exégètes catholiques se portent à leur difficile travail avec « cette vraie liberté des enfants de Dieu qui, gardant fidèlement la doctrine de l'Église, embrasse avec reconnaissance comme un don de Dieu et met à profit tout l'apport des sciences ».

A. Robert, P. S. S.,
Professeur à l'Institut catholique de Paris

NOUVEAUX CARDINAUX

A la dernière fête de Noël, lorsque Pie XII nomma trente-deux nouveaux cardinaux de tous pays, il fit au cours de son message la déclaration suivante :

L'Église catholique, dont Rome est le centre, est supranationale par son essence même. Ceci s'entend en deux sens, l'un négatif et l'autre positif. L'Église est mère, *Sancta Mater Ecclesia*, une vraie mère, la mère de toutes les nations et de tous les peuples, non moins que de tous les individus; et précisément parce qu'elle est mère, elle n'appartient pas et elle ne peut pas appartenir exclusivement à tel ou à tel peuple, ni même à un peuple plus qu'à un autre, mais à tous également. Elle est mère, et par conséquent elle n'est ni ne peut être une étrangère en aucun endroit; elle vit, ou du moins par sa nature elle doit vivre dans tous les peuples.

Supranationale parce qu'elle embrasse d'un même amour toutes les nations et tous les peuples, elle est encore telle, comme Nous l'avons dit, parce que nulle part elle n'est étrangère. Elle vit et se développe dans tous les pays du monde, et tous les pays du monde contribuent à sa vie et à son développement. Autrefois, la vie de l'Église, sous son aspect visible, déployait sa vigueur de préférence dans les pays de la vieille Europe, d'où elle se répandait, comme un fleuve majestueux, à ce qu'on pouvait appeler la périphérie du monde; aujourd'hui, elle se présente au contraire comme un échange de vie et d'énergies entre tous les membres du corps mystique du Christ sur la terre. Bien des pays dans d'autres continents ont depuis longtemps dépassé le stade missionnaire de leur organisation ecclésiastique; ils sont gouvernés par une hiérarchie propre et ils donnent à toute l'Église des biens spirituels et matériels, alors qu'auparavant ils ne faisaient que les recevoir.

Et pour confirmer cette supranationalité de l'Église, trente-deux nouveaux cardinaux sont nommés, dont quatre seulement sont italiens. Désormais, les cardinaux étrangers l'emportent de quatorze voix sur les italiens. Dans le monde entier, on a signalé l'importance d'une telle mesure. La presse d'Amérique et celle d'Angleterre déclarent qu'il s'est passé à Rome, le 24 décembre dernier, un événement dont l'importance l'emporte sur tous les événements survenus dans les autres capitales; chez nous, du *Monde* (dont on aura noté l'intelligent éditorial du 26 décembre) au *Populaire*, chacun reconnaît que « Pie XII

a procédé à une véritable universalisation de l'Église »[1]. (Naturellement, nous ne parlons pas des articles de Pierre Hervé dans *L'Humanité* et dans *Action*. Il n'est pas besoin de les lire pour en deviner le ton.)

A ce sujet, le P. Congar note dans *Témoignage Chrétien* (4 janvier 1946) :

Pour qu'une catholicité grosse de telles exigences ne soit pas seulement un beau programme ou un titre magnifique, mais se réalise effectivement dans la vie concrète de l'Église, il est nécessaire qu'elle existe dans les organes centraux de la catholicité; qu'elle s'inscrive, si l'on peut dire, dans le personnel même qui partage, avec le Souverain Pontife, la responsabilité de son gouvernement et la sollicitude de toutes les Églises. Suprêmement, dans le Collège des cardinaux, qui sont les conseillers du Pape comme ils sont ses électeurs. Mais aussi dans le personnel de la haute administration romaine. Sans doute y a-t-il encore à faire dans cette voie; sans doute verrons-nous, dans cette période passionnante qu'ouvre la fin du conflit planétaire, une plus grande internationalisation des organismes d'information et d'administration dont l'Église, faite d'hommes et de peuples, ne peut se passer. Ce n'est pas qu'un personnel à prépondérance italienne ait le moins du monde démérité. Ce n'est pas qu'il risque d'apporter dans ses fonctions des préoccupations nationalistes. Mais le problème n'existe pas seulement au plan de la compétence ou à celui de la conscience. Il y a aussi un problème psychologique, un problème de « mentalité ». Car si les diversités à assumer dans la catholicité de l'Église une sont des diversités nationales, raciales et culturelles, il est évident que les problèmes de tant d'Églises de couleur et de nationalités différentes demandent, au centre de la catholicité, une compréhension qui soit à leur mesure.

Et la question vient tout naturellement : un jour prochain, le Pape ne sera-t-il pas choisi en dehors des cardinaux italiens ? Et le P. Congar a l'exacte réponse :

Que le Pape soit tel ou tel, l'essentiel pour nous est qu'il sera toujours « romain ».

Cette catholicité de l'Église fut marquée non seulement par la promotion de très nombreux cardinaux non italiens, mais par celle de nombreux cardinaux non européens : treize en tout, cinq de l'Amérique du Nord, six de l'Amérique espagnole, un de l'Australie et un de la Chine. Pie XI avait, le premier, confié l'épiscopat à des prêtres chinois. Pie XII ouvre les portes du Sacré Collège à l'un d'entre eux, Mgr Thomas Tien, qu'il avait tenu à sacrer lui-même à Saint-Pierre de Rome, le jour de la fête du Christ-Roi 1939, vicaire apostolique de Yang-Kon.

Il ne suffit pas de marquer la diversité de nationalité des nouveaux princes de l'Église. Pour saisir toute la portée de l'acte de Pie XII, il faut noter aussi à quel point il a cherché à répondre aux souhaits des catholiques de chaque pays, et même il est trop peu dire de ne parler que des catholiques. Certains sièges comme ceux de Westminster, de Cologne, de Tolède, sont honorés, comme de coutume, de la pourpre cardinalice — mais bien souvent le Saint-Père a choisi, indépendam-

1. Nous nous exprimerions naturellement autrement et dirions : « Pie XII a *mis en lumière* l'universalité de l'Église. » Mais nous voulons citer le *Populaire* exactement.

ment de toute tradition ecclésiastique, ceux que la voix du peuple désignait. Il en est ainsi en Allemagne, où deux sur trois des nouveaux cardinaux sont connus du monde entier pour leur énergique résistance au nazisme : Mgr von Preysing, évêque de Berlin, et le célèbre évêque de Munster, dont les condamnations de l'hérésie hitlérienne résonnent encore à nos oreilles : Mgr von Galen.

En France, il en a été de même. Sans doute, Pie XII a-t-il entendu l'immense rumeur qui demandait pour l'archevêque de Toulouse les plus hautes dignités. Comment pouvons-nous oublier les inlassables déclarations de la guerre ? Au lendemain de l'invasion de la zone Sud :

Il y a une justice immanente à laquelle les peuples n'échappent pas. C'est que la force s'épuise de son propre ouvrage. C'est que le droit dure et que, s'il ne prévaut toujours, il se venge tôt ou tard.

Au temps des persécutions contre les Juifs :

Les juifs sont des hommes, les juives sont des femmes. Tout n'est pas permis contre eux. Ils sont nos frères, comme tant d'autres.

Et combien de déclarations qu'il faudrait toutes citer ! On m'a dit qu'à Rome l'on avait été surpris que l'élévation de l'archevêque de Toulouse au cardinalat n'ait pas causé plus grands remous en notre pays. Peut-être, pour une fois, la joie chez nous n'a-t-elle pas été expansive. Peut-être était-elle trop profonde et trop impatiemment attendue pour s'exprimer librement. On sait que la mauvaise santé de S. Ém. le cardinal Salièges l'empêchera de se rendre à Rome le 18 février. Par une faveur spéciale, barrette et chapeau lui seront remis à Toulouse. Je serais surpris qu'alors on n'eût pas, dans le monde entier, quelque écho de notre joie. Au surplus, pour la faire entrevoir, je donnerai en appendice le texte d'un article écrit par un instituteur laïc en l'honneur du nouveau cardinal.

Les deux autres nominations n'ont guère plus surpris et répondaient ainsi au désir profond des catholiques de France.

S. Ém. Mgr Petit de Julleville est un des évêques de France dont l'influence est la moins discutée dans l'Église de notre pays. Plusieurs pourraient attester qu'aux heures douloureuses ou difficiles, ils n'ont eu qu'à frapper à sa porte pour recevoir les avis les plus éclairés et l'appui le plus paternel. Je ne parle pas ici uniquement de difficultés individuelles, mais plus encore peut-être des moments où nous avions à lutter pour faire triompher ce que nous jugions la vérité. Que de fois nous publiions dans la revue quelque article, tant soit peu audacieux et au sujet duquel nous attendions quelque réaction, avons-nous appris que l'archevêque de Rouen y applaudissait avec joie et nous envoyait ses encouragements. Au beau temps où l'Action catholique naissait en France, il fut de ceux qui la poussaient le plus à prendre toutes ses responsabilités. Ainsi ne fûmes-nous pas surpris de son attitude devant l'envahisseur et les nazis. Lorsque les Allemands prétendirent publier dans la *Semaine religieuse* de Rouen quelque article inspiré, celle-ci fut aussitôt supprimée et les avis au clergé envoyés directement.

Toute semblable fut l'attitude de S. Ém. Mgr Roques, qui avait été

nommé à la veille de l'invasion, en mai 1940, archevêque de Rennes. Le nouveau primat de Bretagne parlait admirablement l'allemand, et connaissait le caractère germanique. Aussi n'épargnait-il pas les répliques vives lorsque l'occupant venait le visiter. On savait aussi que si, par surprise, on arrivait à le faire venir à une cérémonie religieuse que l'armée occupante voulait transformer en manifestation en son honneur, l'archevêque de Rennes, dès qu'il voyait l'assistance, repartait solennellement pour marquer sa réprobation. Mais ce dont nous lui avons gardé la plus profonde reconnaissance, c'est la façon très simple dont il se mettait toujours devant les aumôniers ou les garçons d'Action catholique auxquels l'occupant prétendait s'attaquer. Si l'on convoquait à la Gestapo ou à la Kommandantur le chef d'un mouvement, c'était l'archevêque qui s'y rendait en personne, et si l'officier allemand manifestait quelque surprise, Mgr Roque montrait la lettre de convocation et disait : « Le chef, c'est moi. »

Voilà pourquoi les catholiques de France ont été fiers et heureux de voir distingués par S. S. Pie XII ces trois chefs de leur Église. Si *La Vie Intellectuelle* peut ajouter quelque réflexion personnelle, elle se glorifiera de compter au Sacré Collège trois nouveaux amis, et présentera ses vœux très respectueux à Mgr de Toulouse, à Mgr de Rouen et à Mgr de Rennes.

A.-J. Maydieu.

LE CARDINAL SALIEGES

Témoignage

Je rencontrai le cardinal pour la première fois en 1930 et 1931 : il venait d'être nommé archevêque de Toulouse. Je faisais alors mon service militaire, et j'avais été introduit par un ami au séminaire de cette ville. J'y allais, une fois par mois, écouter le nouvel évêque qui parlait à ses séminaristes et à son clergé. Voici ce qu'il leur disait :

> Je vous interdis de faire de la politique, d'être des hommes d'un clan, d'un parti, d'une tendance. Le prêtre n'est ni de droite ni de gauche. Il est l'homme de tous. Les gens de droite en nous accaparant nous ont fait beaucoup de tort. La justice sociale n'est pas défendue par la droite, mais le plus souvent par la gauche. Un prêtre doit être pour la justice sociale et avec le peuple.

Ou bien ceci :

> Je vous interdis d'attaquer l'instituteur et l'école publique. Comme vous, l'instituteur a charge de l'éducation des enfants de France. C'est fou, c'est criminel que des éducateurs se combattent et se haïssent. Il faut la paix scolaire. Vous, prêtres, vous devez être les premiers à travailler à cette paix.

L'archevêque lançait cela à la face de ses auditeurs, ne mâchant pas ses mots, heurtant son monde de front — citant pour soutenir ses

thèses saint Thomas d'Aquin, les Encycliques des Papes, l'Évangile, saint Paul. Je revois encore les professeurs, ces messieurs de Saint-Sulpice, hochant la tête silencieusement. Je revois les jeunes clercs et les jeunes prêtres discutant passionnément, approuvant, contredisant, citant eux aussi les Papes et l'Écriture. Mais, moi, tout jeune homme, étranger par mon éducation et ma vie à ce milieu, j'exultais. C'était l'année de l'encyclique *Quadragesimo anno*, qui condamnait de façon implacable un certain capitalisme égoïste. Non, je ne m'étais pas trompé dans mon choix : l'Église catholique était chrétienne.

Le temps passait. Je savais l'archevêque discuté, contredit passionnément. Je le savais inébranlable. J'entendais dire que les milieux bourgeois lui supprimaient tout subside financier, que des démarches étaient faites à Rome pour lui imposer silence. Je me moquais de tout cela, mais, hélas ! j'avais un tout autre tourment.

J'avais revu en 1935 l'archevêque : je ne trouvais plus le même homme. Une terrible paralysie le minait. Il ne marchait déjà plus que soutenu par deux prêtres. Allait-il nous quitter ? Mais non, il survécut, avec un corps mort qu'il traînait partout comme un bagage encombrant. Il lui restait seulement deux yeux brillants et juste assez de voix pour prier, témoigner et commander.

1940 arrive, et surprend cet homme qui depuis huit ans se refuse à mourir. Alors on vit ce miracle : un vieillard qui n'était plus qu'une masse de chair impotente se dressait de toutes ses forces et tenait tête au grand jour à Vichy et au nazisme. Les juifs sont persécutés : il prend la défense des juifs. Les déportations sont organisées; il prend la défense des déportés. On lui interdit de parler : il écrit. On censure ses écrits : il va trouver un humble vicaire de Toulouse, et, à la ronéotypie, sans censure, publie ses mandements. On l'isole. On le sépare de ses collaborateurs. Mgr Bruno de Solages, recteur de l'Institut Catholique, est déporté en Allemagne. Le chanoine de Gèze est jeté en prison. L'abbé de Noroy est condamné à mort. Le P. Bergougnoux et l'abbé Escudié disparaissent et se cachent. Son ami, Mgr Théas, est à son tour envoyé en déportation. Philippe Henriot attaque nommément en T.S.F. les autorités religieuses de Toulouse. Cet homme, que nous croyions tous mourant, tient tête, et toute la France sait qu'à Toulouse on « résiste ».

Vous comprenez aussi notre joie, pour nous chrétiens, de voir notre archevêque de Toulouse confirmé par l'Église, devenir prince de cette même Église, bras droit du Pape, cardinal. Dans notre désespoir provoqué par les années sombres de 1940 à 1945, nous avons craint que des hommes d'Église servent César avant de servir Dieu. Nous avons craint de voir un nouveau cléricalisme s'installer au cœur même de notre Église de France. Mais non : un évêque dans ses mandements, à la face du peuple chrétien, s'affirma anticlérical, et ce même évêque vient d'être confirmé par le successeur de Pierre. C'est vraiment trop de joie : tout espoir est permis, notre Église de France ne sera pas la religion du bien-pensant égoïste, mais la religion du Christ et des saints. Nous sommes fiers d'être chrétiens.

G. Soulages.

AZIMUTHS

Cette chronique rapide et dont nous assurons nos bienveillants lecteurs qu'elle n'est pas exhaustive, on ne saurait mieux la commencer qu'en signalant, dans le dernier numéro de la *Revue d'Histoire de l'Église de France*, une magistrale table d'orientation, dressée par M. Gabriel Le Bras, pour diriger les efforts de ceux qui veulent connaître, autrement que par définition, souhait et cartomancie, la « vitalité religieuse de l'Église de France ». Ainsi, M. Le Bras élargit sa précédente enquête sur la pratique religieuse, poursuivie dans la même revue jusqu'au huitième article et à laquelle il a déjà consacré deux volumes. Le maître de la Faculté de Droit de Paris suggère à ses désirables recrues les cadres et les sources de cette immense recherche, à savoir les signes de la foi et les preuves de moralité. En conclusion, il réagit contre divers mythes puissants, en quelques phrases que je laisserai à nos amis lecteurs la joie de découper pour les coller à leurs murs, comme les G. I. font leurs *pin-up girls*. Puis il termine par un plan d'enquête dont je rapporte les derniers paragraphes :

La civilisation française ne doit au christianisme ni ses techniques, ni, à aucun moment, toutes ses inspirations, tous ses monuments, toutes ses institutions : le courant libertin, les constructions civiles, les institutions purement profanes ont une tradition continue sur notre sol.

Peut-on dire que la vie des hommes elle-même fut à aucun moment chrétienne ? Si l'on entend par là qu'elle s'accommodât des offices et des sacrements, point de doute : de Charlemagne à Louis XVI, la soumission fut normale dans les paroisses que n'agitaient ni les guerres ni les hérésies et que desservait — fortune intermittente — un clergé ponctuel. Si l'on entend que la foi fut partout éclairée, la conviction ardente et la vertu active, quelle ignorance ou quelle ironie !

Le christianisme offre à l'homme un idéal de vie surnaturelle, intellectuelle et morale. Jamais la France ni aucune nation ne s'éleva très haut dans la connaissance de Dieu, le service pur de la Justice et l'exercice de la Charité. Seules, des élites atteignent les premières collines. Tout porte à croire qu'elles sont aujourd'hui, parmi la masse des chrétiens, aussi nombreuses qu'en aucun autre temps, et que le besoin d'au-delà, l'esprit d'humanité, très faibles chez le dévot sans âme, habitent des non-baptisés qui doivent au christianisme une part de leur foi et de leur espérance.

Il y a donc une vie chrétienne que le calme aussi bien que la tempête fait vaciller, et qui peut être aussi intense dans une civilisation profane que dans une civilisation officiellement religieuse. Peut-être ses plus beaux moments sont-ils le second et le XXe siècle. Peut-être y a-t-il plus de christianisme vrai dans le cercle étroit d'Irénée ou dans un groupe de J.O.C. que dans une paroisse passivement unanime du IXe ou du XVIIIe siècle.

L'Église de mission a plus de sel et de vigueur que l'Église territorialiste. De même que la seigneurie représente une autre verdeur que le canton anesthésié par les bureaux d'une capitale. Rien de plus instructif, de plus séduisant dans l'histoire que ces groupes vivants — quelle que soit leur bannière — qui, au sein d'une foule inerte, maintiennent ou renouvellent la foi rayonnante et les mœurs héroïques par lesquelles se sauve constamment un monde aveugle, inerte et foudroyé par les puissances infernales.

Mais il aurait fallu épingler au passage bien des notations aiguës qui nous permettent d'admirer un entrain, une vitalité, une science historique, une perspicacité critique, plus fréquemment unies que ne le disent les envieux, à l'obstination bretonne dont M. Le Bras veut seulement s'accorder le mérite.

● Dans le même numéro, sous le titre « Catholicisme français et catholicisme espagnol », notre ami M. Ricard présente les idées de M. G. Morente. Le

curriculum vitae, fort mouvementé, qu'on nous donne de ce professeur devenu prêtre à la fin de sa vie n'est pas inutile à l'intelligence de sa philosophie de l'hispanité, dont voici quelques expressions :

En France, par exemple — pays qui dans son fond reste chrétien —, la religion ne remplit pas, n'a jamais rempli le rôle capital qu'elle assume dans notre patrie espagnole. Cela ne veut pas dire que la nation française n'ait pas été et ne soit pas authentiquement chrétienne. Cela veut dire qu'en France la religion n'est pas consubstantielle à la nationalité. On peut être Français, bon Français, sans être catholique. Le catholicisme, en France, est une ambiance dans laquelle on peut vivre; c'est un cadre, c'est un canal dans lequel peut s'écouler la vie; mais ce n'est pas le nerf, ce n'est pas l'axe nécessaire de l'existence nationale. Le catholique français est Français, et en outre catholique. En Espagne, en revanche, la religion catholique constitue la raison d'être d'une nationalité qui s'est réalisée et manifestée dans le temps, à la fois comme nation et comme catholique, non par superposition, mais par identité radicale des deux caractères. En Espagne, les entreprises catholiques ont toujours été nationales (711-1492); les entreprises nationales ont toujours été catholiques (1500-1700). Mais, dans l'histoire de la France, il pouvait y avoir parfaitement — et il y en a eu en fait — des entreprises non catholiques qui étaient néanmoins nationales, et des entreprises nationales qui n'étaient pas catholiques; sans que cela diminue le moins du monde le catholicisme authentique de la France. Car en France la nation est une chose et la religion en est une autre. Tandis que, dans notre Espagne, la nation et la religion sont une seule et même chose, une seule et même essence, de telle sorte que cesser d'être catholique équivaudrait pour l'Espagne à cesser d'être hispanique.

Cela apparaît en toute clarté si l'on compare les deux figures magnifiques de saint Ferdinand, roi de Castille, et de saint Louis, roi de France. Saint Ferdinand put être, en même temps et au même titre, chevalier chrétien et roi espagnol. Ce qu'il fit, il le fit à la fois comme chevalier chrétien et comme roi [1]. En revanche, saint Louis de France dut souffrir profondément, dans l'intime de son être, de la tragique dualité entre le roi temporel et le champion de la foi. Comme roi de France, il aurait dû rester dans son royaume, et s'abstenir de risquer sa personne, son prestige, ses richesses, ses forces, dans une entreprise d'un intérêt politique aussi douteux que la croisade de Tunis. Mais comme chevalier chrétien, il était obligé de combattre l'Infidèle. Ce qui, chez saint Ferdinand, était non seulement possible, mais évident et tout naturel — la fusion spontanée de la royauté nationale avec la chevalerie chrétienne — fut, chez saint Louis, une mission problématique, douteuse et finalement tragique. Saint Ferdinand vécut une vie harmonieuse, parfaite, fermée, comme une courbe géométrique ou un accord musical. En revanche, la vie de saint Louis, avec ses profondes luttes intérieures, est traversée par des contrastes extrêmes entre une sérénité dominatrice et une douleur poignante, qui donnent à sa figure une teinte particulière de mélancolique grandeur. Voilà deux symboles très clairs de deux types très différents de nationalité. Sur l'horizon de l'histoire espagnole, l'idée nationale n'apparaît jamais séparée et détachée de l'idée religieuse. En revanche, dans un pays comme la France, l'idée nationale peut très bien se présenter comme indépendante et distincte de l'idée religieuse, comme étrangère à elle. Pour le catholique français, ç'a pu être un problème — parfois tragique — que d'harmoniser les fins nationales avec le devoir religieux. Pour l'homme d'Espagne, un pareil dilemme ne se présente jamais, ne peut jamais se présenter [2].

Il est évident que cette philosophie d'hispanité ne légitime pas les menus faits que cite le P. Congar dans le billet qu'il a récemment donné à *Témoignage chrétien*, intitulé : « Nous répudions la contrainte ».

1. Ferdinand III, roi de Castille et de León (1217-1252), fut un des principaux artisans de la reconquête chrétienne : c'est lui qui prit aux Musulmans Cordoue (1236) et Séville (1248). Fils d'une sœur de Blanche de Castille, il était cousin germain de notre saint Louis.

2. *Ideas para una filosofía de la historia de España*, pp. 70-73.

D'autres articles récents développent l'utilité pour l'Église de couper certaines attaches. Dans le dossier n° 11 des Documents traduits et publiés par le « Centre d'Information et de Documentation économiques et sociales », on nous donne les « directives pour les prédicateurs allemands » du Dr X..., dont j'extrais ces quelques lignes :

Mais notre rétrécissement remonte beaucoup plus haut. Nous avons eu un parti catholique. Cela signifie que les catholiques étaient irrémédiablement divisés. Quiconque, à cause de ses conceptions politiques, n'était pas de ce parti, se voyait discrédité. Puissions-nous éviter cela désormais. Puissions-nous comprendre tous qu'un parti catholique du genre de celui que nous avons connu, et des relations entre le clergé et lui telles que nous les avons eues, n'entre vraiment plus en ligne de compte. Ce qui ne veut pas dire qu'il faut se désintéresser de la chose publique. Les fidèles doivent, en vertu de leur foi, se sentir responsables à cet égard et agir en conséquence. Le résultat, ce sera sans doute l'Action catholique — le mot est devenu un slogan un peu pénible — qui sera enfin possible dans les circonstances nouvelles. A cet effet, il faudra amener les laïcs à une véritable maturité dans le sens de « leur sacerdoce royal » (I Petr., II, 9). Même si le clergé retrouve le moyen d'accomplir certaines tâches publiques, c'est le laïc qui devra, au moins par un côté, gérer les intérêts temporels de l'Église à l'avenir.

Si nous travaillons de la sorte à réaliser la catholicité authentique, nous préparerons du même coup le retour de l'unité chrétienne. Or, c'est là une des tâches les plus urgentes de l'heure historique que nous vivons, pour notre peuple en particulier. Nous devons guérir de la maladie qu'est l'esprit de protestation. Mais de toute forme de protestation. L'antiprotestantisme est aussi du protestantisme.

Il y a vingt-cinq ans, nous avons été tentés de penser qu'une puissance et une splendeur définitives étaient destinées à l'Église dès ce monde. Nous avons réappris ces dernières années qu'elle doit toujours suivre son Maître au Golgotha. Nous ne savons pas comment les choses évolueront chez nous dans la prochaine génération et les suivantes. L'homme terrestre recommence toujours à attendre un paradis sur terre, avec ce résultat, qu'il glisse de la déception au désespoir. Le chrétien croyant évite cet écueil. Pour lui, ce monde n'est pas le monde. Nous voulons, sans nous lasser, amener nos fidèles, quelle que soit leur participation aux affaires, même publiques, à vivre de cette conviction que l'Église pérégrine sur la route conduisant dans la patrie véritable, qu'elle est le royaume de Dieu qui vient.

S'ouvrant pareillement à cette perspective, *Masses Ouvrières*, à son tour (n° 7, décembre 1945), offre un article intéressant de l'abbé Ball, qui souligne la nécessité de pousser jusqu'à ses prolongements traditionnels la doctrine de l'Incarnation, et d'équilibrer le développement actuel de la doctrine du Corps mystique, pour la doctrine « eschatologique ». Ce mot, de plus en plus fréquent dans la littérature ecclésiastique, est expliqué dans les phrases suivantes :

... Je constate une double déficience dans la présentation scolaire de l'eschatologie chrétienne :

1° Notre eschatologie n'était pas assez résolument « chrétienne », pas assez « christique ». Elle était trop coupée du mystère de l'Incarnation. Tributaire du schéma des « grandes vérités » : Mort, Jugement, Ciel, Enfer..., elle traitait chacune de ces questions isolément, sans les relier suffisamment au Christ ressuscité. Le dogme de la résurrection des corps devenait plus ou moins accessoire, comme un simple corollaire. La Parousie ne nous passionnait guère...

2° Notre eschatologie fut trop exclusivement individualiste. L'insistance mise sur le jugement particulier et sur le salut personnel a relégué en arrière-plan l'aspect communautaire et cosmique de l'avènement du royaume de Dieu. Nous avons passé plus de temps sur l'état des « âmes séparées » que sur l'avènement de la Cité de Dieu, l'épanouissement de la charité dans la société des saints et la rénovation de la création.

Faute de partir de la Bible et des Pères, notre eschatologie s'est appauvrie

de « sens chrétien » au bénéfice de spéculations abstraites, et elle ne pouvait déboucher de plain-pied dans la liturgie. Elle n'a pas tonifié assez directement notre spiritualité et n'a pas marqué fortement notre pastorale.

Ne crois-tu pas urgent de nous replonger dans le grand courant ? Les paraboles du royaume (toutes !...), saint Paul, les Pères... Oui, tous ces textes « parousiques »!... Nous avons là le secret d'un incomparable dynamisme et de la plus pure mystique chrétienne. Sans rien renier de nos positions de départ, sans nous évader des problèmes de vie, toujours en contact avec les réalités concrètes et quotidiennes, en pleine pâte humaine, au cœur même de l'actualité et du temporel, il faudrait prolonger en extension et en profondeur notre connaissance et notre réalisation de la théologie de l'Incarnation et du Corps mystique...

Ce n'est pas pour rien que les symboles de la Résurrection tiennent une si grande place dans l'iconographie des catacombes. On parlait aux premiers siècles de « planter » l'Église, mais en même temps on avait conscience d'être « viatores », et on disait : l'Église qui « pérégrine »...

Dans *Esprit*, n° 13, Henri Guillemin se place, lui, au point de vue de l'historien, ou plutôt, comme on pouvait s'y attendre, de l'historien prophétique, en traitant des « Catholiques français et la IIe République ». De ce traitement vigoureux, Montalembert et Veuillot sortent un peu fripés, et la couronne du noble pair chancelle légèrement, cependant qu'on nous montre Ozanam et Lacordaire mieux musclés que, je le dis à ma honte, je ne m'y attendais.

● Après quoi, Henri Marrou consacre aux « histoires d'amour » une de ses chroniques d'érotique générale, jugeant avec une docte verve les témoignages récemment édités touchant l'amour tant ancien que moderne, et tant profane que sacré. Les moralistes liront avec intérêt les dernières lignes et le reste avec profit.

● Le même numéro 13 s'ouvrait sur un bel article de Jean Lacroix, intitulé « Témoignage et efficacité » :

... Parce que l'existence n'a pas exactement le même sens lorsqu'il s'agit d'une nation et lorsqu'il s'agit d'un homme, la morale politique est irréductible à la morale personnelle ou interpersonnelle. La distinction des deux plans autorise un certain réalisme politique; la reconnaissance du premier et de sa primauté le subordonne à un réalisme spirituel...

Cette dernière phrase est un beau témoignage. Mais peut-être le réalisme spirituel n'aura-t-il guère plus d'efficacité contre le réalisme politique qu'une ligne Maginot contre les bombes atomiques. Le monde va son train... Des bagages des princes on sortira toujours des moralistes et des Machiavels, mais à côté de ces deux sortes de penseurs, un troisième groupe moins fourni et plus silencieux voit actuellement son nombre croître, celui de ceux qui, n'étant ni marxistes ni barthiens, attendent, sans trop de curiosité, la vraie fin du procès de Nuremberg à la vallée de Josaphat.

● De la littérature assez copieuse qu'a suscitée l'octave de prières, je n'extrairai aujourd'hui que quelques questions posées dans *Catholicité* par une voix « catholique orthodoxe » :

Je ne prends qu'un seul exemple. Le cas le plus difficile, et à première vue désespéré, concerne l'infaillibilité pontificale. L'Orient croit généralement que le Concile du Vatican a proclamé l'*impeccabilité personnelle du Pape* et non l'infaillibilité des définitions dogmatiques, proclamées *ex cathedra*.

Qu'a-t-on fait, du côté romain, pour expliquer la formule de 1870 et sa signification ? Certes, il y a des traités de théologie qui en parlent en détail, mais peut-on citer un document où un orthodoxe pourrait se renseigner, combien de fois cette infaillibilité a été appliquée depuis le Concile du Vatican, dans quels cas la parole du Pape est infaillible, cette infaillibilité doit-elle

être toujours spécifiée dans le texte, comme pensent certains théologiens, ou comporter seulement un nouveau dogme ? Les encycliques, ou certaines d'entre elles, sont-elles des définitions *ex cathedra*, donc infaillibles, ou non ? Autant de questions qui ont une importance primordiale pour les rapports entre les deux parties de la chrétienté.

L'infaillibilité pontificale est-elle enfin l'inverse de la conciliabilité (Sobornost) orientale, quand l'une enregistre et donne une forme définitive à ce qui a été préparé par l'Église tout entière (Occident), et l'autre accepte une formule qui lui est présentée (Orient) ? La différence serait alors des plus frappantes.

Il nous semble donc que le rapprochement, première étape vers l'unité, doit se baser sur l'étude et sur la « révélation » réciproques, révélation qui ne s'arrête pas à des définitions de catéchismes, mais va au fond de la pensée et de l'expérience chrétiennes.

Ces questions trouveront sans doute l'oreille des théologiens. Je crois aussi que bien des laïcs catholiques romains seraient heureux d'en connaître la réponse.

● Pour illustrer le billet de Christianus de janvier, on pourra se reporter à l'article où Georges Mounin, dans *Confluences* (septembre 1945), a tenté de mettre au point les rapports des intellectuels et du marxisme. Bien des doctrines y sont touchées, bien des noms cités. A la méditation du chrétien, je ne puis ici proposer que quelques phrases (pp. 751-752) :

... L'analyse marxiste des notions de salaire, de valeur et de prix, donne à la découverte de la plus-value capitaliste la certitude d'une loi. L'analyse marxiste de l'histoire met en évidence que des classes sociales existent et qu'elles sont en lutte spontanément, depuis au moins les pharaons : le marxisme n'a pas inventé de lutte de classes pour les besoins de sa cause, il l'a découverte; et il se propose, pour la faire cesser, des méthodes infiniment plus efficaces que la conversion des riches en vain tentée depuis deux mille ans. Enfin, au lieu de dire avec Bergson que « la pensée s'insère dans la matière au niveau du cerveau », comme si elle venait d'ailleurs, le marxisme constate qu'on n'observe jamais de pensée sans cerveau. Compte tenu du fait que tout cerveau fonctionne sur des matériaux transmis par une civilisation, voici quelques-uns des dogmes marxistes.

J'ai lu, j'ai relu, de Jean Grenier, l'*Essai sur l'esprit d'orthodoxie*, véritable dictionnaire des objections de bonne foi, me semble-t-il, contre le marxisme. J'y ai trouvé le marxisme attaqué comme un dogme, d'abord à cause des maladresses des marxistes eux-mêmes (attaque extrêmement instructive); mais surtout parce que le marxisme s'oppose à ce postulat dont l'auteur a besoin pour vivre : « Par bonheur, le sentiment du divin... [est] un sentiment éternel qui [fera] toujours la consolation des hommes. » C'est une erreur de croire que le marxisme est enchanté de constater que Dieu n'existe pas. On peut le dire bien franchement, quelque parti qui doive être tiré de cet aveu contre nous : nous nous serions fort bien accommodés, nous autres marxistes, qu'une essence divine eût établi dès toujours cet ordre que nous nous donnons tant de peine à fonder; nous nous accommoderions mieux encore, passionnés de la vie, curieux de l'univers et doués d'un immense appétit d'être et de faire, qu'il existât quelque chose comme l'immortalité de l'âme; quant à la résurrection de la chair, elle eût comblé nos vœux. Si nous refusons tant de bonnes choses, ce n'est pas stupide orgueil humaniste, c'est sang-froid, c'est courage de ne rien admettre pour vrai que nous ne le connaissions évidemment pour tel. Athées, matérialistes : à ce Dieu que nulle preuve universelle n'a jamais mis en évidence, si nous reprochions quelque chose, ce serait justement de ne pas exister.

Tel est le dogmatisme marxiste. Tant que l'intellectuel cherche, il a le devoir de garder sa liberté d'esprit devant le monde des faits qu'il étudie : il ne cesse d'être libre que devant la vérité qu'il a trouvée. Le marxisme, non seulement ne conteste pas cette objectivité, mais en recherche les conditions les plus ténues...

EDUCATION CHRETIENNE ET LAICISME SCOLAIRE

> « L'important n'est pas de faire des pratiquants, mais de faire que les pratiquants découvrent la divine charité et que Dieu soit mieux connu, mieux servi et mieux aimé. »

On pose en général le problème de l'éducation chrétienne en fonction de l'école libre contrôlée par l'Église. Il nous semble qu'il faut poser aussi le problème en fonction du laïcisme scolaire français...

Le laïcisme scolaire est un fait. Prolonge-t-il cet effort de laïcisation de la société qui depuis le XIIIe siècle se poursuit en Europe et qui sans la déviation qu'il a reçue, aurait dû aboutir à la « chrétienté profane » dont parle Maritain ? Nous ne pourrions le dire... Il est certain que pour l'immédiat, il est le fruit de cette laïcisation de l'enseignement qui s'est développé en France depuis 1789 : création d'universités indépendantes de l'autorité de l'Église, faite dans la lutte avec la volonté farouche de « libérer » la science. Il faut bien songer à la force de symbole que prirent alors les condamnations de Galilée ou de l'Évolution, ou simplement le rejet de la thèse de Taine, parce que contraire à la théologie. Il est certain que d'excellents esprits ont pu voir de bonne foi, dans l'Église, un obstacle au progrès humain. Comme dans toute réaction, des excès se sont produits : il est trop évident que certains laïcs ne luttaient pas contre tel privilège abusif d'une Église trop incarnée sur terre, mais contre le christianisme lui-même. N'essayons pas de faire la balance des fautes. Le fait est là : il existe en France un très vaste système scolaire laïc, dont certains ne mesurent pas toujours l'ampleur : écoles primaires, cours complémentaires, écoles normales, écoles professionnelles, collèges techniques, collèges modernes (E.P.S.), collèges secondaires, lycées, écoles d'administration, Universités d'État. Ce serait une folie de déclarer la guerre à un tel organisme. Il faut s'adapter à lui.

I

L'ÉDUCATION CHRÉTIENNE ET L'ADAPTATION A L'ÉCOLE LAÏQUE ELLE-MÊME

Comment s'adapter ? L'éducation laïque par le fait même

qu'elle est neutre et laïque, ne veut pas être intégrale. Elle vise à la formation du citoyen et refuse d'atteindre l'homme tout entier. Ses limites sont au moins celles du religieux. En fait, se refusant de poser tout le problème spirituel fondamental métaphysique ou théologique, elle se réduit au social et veut dispenser seulement l'héritage civilisateur commun à tous les hommes d'une cité. Elle correspond surtout à la nécessité de réunir des citoyens divisés sur des problèmes métaphysiques et religieux. Par principe, elle n'interdit pas le choix d'absolus, de vies spirituelles totales; mais elle ne fait rien pour y conduire, et surtout pour les orienter. A ce point de vue, il faut lire la lettre de Jules Ferry adressée aux instituteurs. Une éducation ainsi limitée demande à être complétée et rien n'empêche un christianisme vivant de le faire. Sans paradoxe on peut même affirmer que l'*éducation laïque, par sa nature même, exige en dehors de l'école ce complément d'éducation spirituelle totale — chrétien ou non-chrétien* — et un vrai laïc doit s'étonner que trop souvent une telle éducation ne soit pas dispensée.

Que faire en pratique ? D'abord par son attitude générale de respect et de volonté de paix, se concilier l'école laïque, et il faut dire qu'il y a en ce moment dans ce sens de gros progrès — (la lettre des cardinaux et archevêques de France — ou plus simplement les diverses études de l'abbé Ball).

Ensuite, créer des organismes éducateurs à côté de l'École — des œuvres post-scolaires : troupes scoutes, sections jécistes, patronages, cercles d'études et nommer pour de telles œuvres des aumôniers en nombre suffisant. Ajoutons aussi l'importance d'un catéchisme bien fait et de cérémonies cultuelles bien vivantes et comprises par tous. Ici encore un effort a été fait, mais à notre avis, il est bien trop humble. Des secteurs entiers demandent à être évangélisés : écoles professionnelles, collèges de province, cours complémentaires, écoles normales. Dans tel diocèse que nous connaissons bien, près d'une centaine de prêtres sont chargés de l'éducation des enfants des classes bourgeoises des collèges religieux et seulement deux ou trois sont chargés de toutes les écoles publiques. Il y a là une disproportion inquiétante. Les lycées, collèges, cours complémentaires, écoles professionnelles, écoles normales, exigent des prêtres de valeur, en nombre suffisant et certainement spécialisés dans tel apostolat. Nous ajouterions aussi qu'il faudrait que les efforts soient moins sporadiques et moins anarchiques — certainement plus de collaboration entre les divers aumôniers d'œuvres ou de lycées. De façon plus précise nous aimons la formule « paroisse universitaire » réalisée dans certains diocèses. Un prêtre est chargé de cette mission, et comme il s'agit d'un milieu spé-

cial, c'est un prêtre spécialisé. Dans les milieux enseignants, il y a beaucoup de petits groupes, et dans une telle paroisse chaque groupe doit garder son individualité. Mais au partage du pain eucharistique et dans des journées d'amitié tous se retrouvent et se découvrent tous frères. De telles rencontres sont importantes pour une vie exactement chrétienne de telles communautés. Professeurs et instituteurs y sont intimement mêlés. Qui apporte le plus ? Le professeur de faculté avec toute sa science, ou le petit instituteur avec toutes les brimades qu'il peut recevoir, et avec toute sa foi ?

On ne saurait jamais se montrer assez exigeant pour le choix d'un curé de paroisse universitaire. Il faut quelqu'un qui nous aime et *qui aime notre École*. On ne convertit pas un milieu si on ne l'aime pas. Notre université a ses titres de gloire. Que de fois le P. Paris les citait avec vénération. Il faut surtout que le prêtre soit prêtre du Christ. Certes il est nécessaire qu'il ait une solide culture théologique, mais il doit avoir dépassé la lettre de sa science et vivre intensément de l'essentiel de la foi. C'est très important. Notre milieu est spécial. La religion laïque de l'instituteur incroyant est scientiste et socialo-humanitaire. Elle peut être très belle, plus que l'on ne croit. Voilà donc cet instituteur socialiste de cœur et qui se dit croyant. Va-t-il être condamné et rejeté à cause de son socialisme ? C'est peut-être là que gît le meilleur de son âme chrétienne. Que met-il sous ce terme de socialisme ? La suppression de la propriété, la lutte des classes, l'attente du grand soir ? — ou bien est-ce malgré de telles théories qu'il se veut socialiste pour affirmer son parti pris pour les pauvres, les brimés, les prolétaires, son amour pour une vraie justice, sa volonté arrêtée de servir de toute son âme le peuple ? Certes il est probable qu'il devra découvrir la transcendance de l'Église et ne pas confondre le royaume de Dieu et son surcroît civilisateur. Peut-être doit-il de toutes ses forces regarder d'une mentalité pseudo-évangélique qui tend à n'être qu'une vague religiosité. Peut-être n'a-t-il pas assez compris qu'il ne suffit pas de dire : « Seigneur, Seigneur, j'aime le peuple et veux des réformes sociales », mais qu'il faut d'abord, et avant tout, aimer et servir son prochain en acte et en vérité ? Qui ne comprend que dans de tels cas le prêtre doit être judicieux et ne doit point étouffer la mèche qui fume encore, mais que, par toute sa sainteté, il doit apprendre la conversion totale qui ouvre dès maintenant les portes du Royaume. Seuls ont une vraie influence sur leur milieu ceux d'entre nous qui n'ont pas renié l'exigence chrétienne de leur premier socialisme. Le christianisme ne condamne pas la lettre de la loi, mais il prend parti contre la lettre pour l'esprit de la lettre, pour l'essentiel : la charité.

« La charité est douce, patiente, elle comprend tout, elle croit tout, elle supporte tout... » Il ne faut pas minimiser l'intelligence du milieu que doit avoir le curé de la paroisse universitaire. Nous avons connu un malheureux prêtre, bon théologien, mais très lié à la lettre de sa science qui, au nom de l'encyclique sur l'éducation chrétienne, condamnait la neutralité du croyant instituteur enseignant à l'école publique. Le malheureux !...

II

L'éducation chrétienne doit exiger que l'école publique soit d'un laïcisme acceptable pour le croyant

Nous retrouvons ici l'action du jociste sur son milieu qu'il transforme, mais dans ce cas cette action est plus délicate, car il faut agir sur un milieu très spécial — très évolué — et sur une institution qui a son passé, des traditions et des principes qui semblent intangibles.

Il faut le dire tout net : *il est trop assuré qu'un certain laïcisme scolaire a voulu insidieusement déchristianiser la France, sous le couvert d'une neutralité acceptée de tous.* Il ne s'agit pas encore une fois de dresser ici les torts réciproques de chacun. Dans le paragraphe précédent nous avons lié notre laïcisme avec cette réaction d'indépendance d'une société laïque qui se trouve majeure et qui secoue la tutelle de l'Église. Nous avons même marqué des faits comme la condamnation de Galilée et de façon plus générale tout contrainte exercée au nom de la théologie sur la recherche scientifique. Léon XIII a mis un terme définitif à ce genre de lutte, mais seulement à la fin du XIX[e] siècle. Pour le passé proche, nous noterions une inadaptation trop réelle des gens d'église avec leur temps (haine de la République), le regret stérile d'un temps où l'Église était magnifiquement reine des peuples d'Occident, souvent aussi l'impossibilité presque physique de distinguer l'essentiel même de la foi chrétienne de son revêtement historique particulier, et par là l'impossibilité absolue de se renouveler profondément et de donner à l'angoisse de notre monde moderne, la réponse à la fois jeune et profondément chrétienne qu'il attend.

Plus humblement dans *Esprit*, n° 6, nous avons analysé l'aspect psychologique de cette lutte entre le curé et l'instituteur. On nous a fait remarquer que nous chargions trop l'Église et ne soulignions pas assez les fautes du parti contraire. Nous le redirons donc : ce fut une erreur grave et même une profonde déloyauté dont la France arrrive très difficilement à se guérir que certains aient espéré déchristianiser la nation grâce à l'école laï-

que. Était-ce vraiment honnête de faire des écoles normales des séminaires laïcs où lentement, méthodiquement, on étouffait le sens spirituel et religieux de la vie, où sans poser franchement, une seule fois, le problème, par simple asphyxie, on « apprenait à se libérer de toute croyance » ? Il est trop certain que l'on a trop bien réussi, car dans certains départements *on ne trouverait pas dans tout le personnel masculin des écoles publiques un seul croyant*[1]. *En vérité, comment une Église soucieuse de la vie spirituelle de ses fidèles ne se méfierait-elle pas d'une institution affirmée neutre, et en fait tout entière dans des mains qui lui sont hostiles ? 95 % d'instituteurs incroyants : c'est là que gît la vraie entorse à la neutralité scolaire, et non pas dans l'enseignement donné à l'intérieur de l'école.* Mais il faut ajouter ceci. Le métier d'éducateur est de ceux qui élèvent celui qui l'exerce. Pour l'honneur du corps enseignant laïc ainsi déchristianisé, il faut affirmer que l'instituteur a le plus souvent respecté en classe, avec ses élèves, le pacte de neutralité qu'il a signé. Mais qui dira hors des quatre murs de l'école son influence ? Quelle a été l'empreinte qu'a laissée, dans nos villages de France, la suite ininterrompue de maîtres d'école presque tous très estimables, mais universellement hostiles à l'Église chrétienne ? Pour la paix scolaire, il faut de toute urgence revenir à une *sincère intention de laïcisme, de neutralité, qui sera, dans son comportement sociologique, infiniment respectueux des diverses puissances spirituelles de notre pays.* Une lutte ferme, mais extrêmement loyale doit être entreprise pour rendre, au nom même de la neutralité, l'école laïque acceptable par les croyants. A notre grande tristesse, il nous semble que bien peu de choses aient été faites jusqu'à ce jour.

Nous avons indiqué ailleurs un ensemble de réformes qui pourraient être exigées. Nous les précisons ainsi :

1. Notons la responsabilité des gens d'Église qui trop souvent donnaient l'impression d'être hostiles aux vœux profonds de la nation républicaine, et ne surent qu'entreprendre une lutte de dénigrement contre l'École laïque. Ce jugement n'est pas forcé pour un passé qui n'est pas encore très lointain. Il n'y a pas quinze ans, dans tel diocèse du midi de la France, il était récité par la foule, chaque dimanche, dans toutes les paroisses : « Des écoles sans Dieu et des maîtres sans foi, préservez-nous, Seigneur. » Dernièrement encore, pour montrer combien étaient dérisoires les traitements des instituteurs libres, dans tel diocèse, les curés donnaient en chaire les barêmes des « magnifiques » traitements d'instituteurs laïques. Aurait-on osé publier ce que gagnait le notaire du village, ou simplement tel autre fonctionnaire ? Sait-on qu'un instituteur avec ses cinq mille francs par mois gagne moins qu'un manœuvre à Paris ? Et surtout quel manque de discrétion et de délicatesse dans ce geste ! Comment voulez-vous que l'instituteur ne voie pas dans l'Église une ennemie ?

a) *Redéfinir juridiquement le laïcisme scolaire en fonction d'une neutralité de bienveillance, et condamner sans réserve tout laïcisme agressif à l'intérieur de l'École.* Croyants ou incroyants, chacun de nous pouvons être des « laïcs fonciers » quand nous affirmons que l'État et l'École publique n'ont pas à prendre parti pour ou contre telle religion, pour ou contre telle vérité métaphysique ou religieuse, mais que, au contraire, au nom même de cette neutralité confessionnelle, nous prenons parti pour la tolérance religieuse et le respect absolu des consciences à l'école.

b) Établir l'héritage spirituel commun qui doit être enseigné aux petits Français de l'école publique et pour cela, *créer des organismes où les divers représentants des puissances spirituelles du pays se rencontreraient et se chargeraient de préciser et de fixer ce qu'il y a de commun dans un tel héritage.*

c) *Reconnaître, au nom même de la laïcité scolaire, les limites de l'éducation laïque*, qui certes ne peut pas être intégrale puisqu'elle se refuse à priori de pénétrer au cœur même de l'homme. A côté de l'école il y a donc une place normale pour une éducation spiritualiste intégrale (religieuse ou non) qui la complète et dont est responsable, au premier chef, la famille. Une telle éducation spiritualiste peut, et normalement doit *s'exercer par l'intermédiaire d'organismes créés à cet effet, tous, quels qu'ils soient*, reconnus par la loi et égaux en droit devant elle. Cela implique une place raisonnable réservée dans l'emploi du temps scolaire, pour une telle éducation, et de ce fait que soit établi un compromis entre l'État et les diverses Autorités spirituelles que reconnaissent les familles françaises. (En pratique il nous semble que pour les milieux urbains le scoutisme français, avec ses diverses fédérations neutres, catholiques, protestantes, juives, est tout indiqué comme œuvre d'éducation post-scolaire. Sa technique éducative n'est plus discutée. Il donne l'éducation spiritualiste totale que nous souhaitons. Il a déjà une place à part dans la nation. Rien n'empêche qu'il puisse être officiellement reconnu par l'État. Une troupe scoute, un clan routier pourrait comporter des sections jécistes indépendantes, surtout si, devenant une institution officielle, le mouvement prenait une expansion nouvelle très grande.)

d) *L'école publique doit pour le recrutement de son personnel s'ouvrir aux chrétiens eux-mêmes aussi bien qu'aux incroyants*, et toute brimade à l'égard d'un catholique doit être rigoureusement proscrite. Les brimades existent nombreuses, systématiques. Combien d'instituteurs ont été éloignés des centres urbains dont ils voulaient se rapprocher, sans raison valable... Combien de professeurs catholiques n'ont jamais pu exercer dans une École

normale sous mille prétextes; parfois même on ne leur a pas caché que seule leur foi religieuse s'opposait à une telle nomination. Nous citons, dans *Esprit* de mai 1945, quelques faits. Il y a des brimades qui déconsidèrent ceux qui les infligent. Elles n'ont qu'une excuse : c'est qu'il a existé un autre sectarisme, clérical cette fois, souvent aussi odieux que le premier. Nous renvoyons aux brochures si mesurées de l'abbé Ball. *Chaque parti doit faire un examen de conscience. Après seulement, sera possible la paix scolaire.*

e) De manière très précise, la formation du futur normalien, au lieu d'être étroite et primaire, devrait être ouverte et très humaine, parce que celui-ci sera appelé à comprendre et aimer les milieux les plus divers. Nous pensons que c'est à l'École normale que l'on doit faire l'apprentissage d'une vraie laïcité et d'une exacte neutralité. Il faut que les jeunes normaliens apprennent à respecter les choix métaphysiques ou religieux de leurs camarades et qu'une amitié profonde remplace le sectarisme d'antan. Nous avons écrit ailleurs qu'il fallait « travailler à faire de notre école publique une maison ouverte à tous, le centre premier de l'amitié française, ce lieu sacré où l'incroyant rencontre le croyant et se découvre son ami » : cela doit s'apprendre d'abord à l'École normale.

Pour atteindre un tel but, il faut d'abord que les programmes de l'École normale ne soient pas sous-tendus par un dogme positiviste a-religieux, mais qu'ils connaissent les multiples recherches et les diverses inquiétudes de la pensée française. De façon très précise, nous maintenons qu'une « vraie culture philosophique devrait doubler la culture scientifique nécessaire, et que les études littéraires devraient faire de l'instituteur l'égal du bon lycéen ».

Il faut aussi que le personnel professeur des Écoles normales ne soit pas recruté exclusivement parmi des incroyants; il serait bon que les normaliens aient des maîtres divers, l'un croyant, l'autre incroyant, ou tel autre en pleine recherche religieuse.

Enfin, il est anormal de n'accorder à un chrétien que la messe de 11 h. 1/2, le dimanche; nous croyons que, comme au lycée, un aumônier devrait pouvoir réunir les croyants, les instruire, prier avec eux, et leur révéler l'urgence évangélique de la charité fraternelle.

f) L'école publique doit respecter la mentalité et la vie spirituelle d'une collectivité naturelle. Il serait certainement anormal d'envoyer systématiquement dans une commune particulièrement croyante un instituteur farouchement hostile au christianisme. Nous croyons qu'il serait bon d'instituer auprès de l'école des conseils de familles collaborant avec l'instituteur

pour l'éducation des enfants. Pourraient-ils, pour le choix des maîtres, formuler des vœux auprès de l'inspecteur d'Académie ? Nous le pensons, nous rendant fort bien compte cependant de l'aspect révolutionnaire de ce projet qui ne ferait plus de l'instituteur un simple fonctionnaire de l'État mais l'homme enraciné dans une commune. Ce n'est pas le favoritisme qui serait le danger, comme on pourrait le craindre à première vue : il faut avoir vu avec quel soin, quelle vigilance, dans nos campagnes sont réclamés et gardés les bons instituteurs. Est-ce juste qu'une commune n'ait pas son mot à dire pour le choix de celui qui sera l'âme du village ? Ce projet qui semblera dangereux pour tout administrateur, en réalité est, à notre avis, bien viable et utile, si l'on se rend compte qu'il *s'agit seulement de vœux qui établissent des contacts entre une administration et le pays réel*, et que finalement, les décisions reviendront toujours à l'inspecteur d'Académie responsable.

III

A TOUTES CES RÉFORMES, IL RESTE UN CENTRE DE DIFFICULTÉS TRÈS RÉEL : L'ÉCOLE LIBRE

Certains incroyants ajoutent : « L'Église elle-même. » Cela est à notre avis, injuste.

C'est pour le moins, mal poser le problème puisqu'il s'agit ici de citoyens divisés philosophiquement et religieusement. D'autres diront : « Pourquoi pas la Maçonnerie ou le parti communiste ? » Il est toujours très facile d'accuser son adversaire de déloyauté et de lui prêter de ténébreuses intentions.

Nous avons déjà, à plusieurs reprises, mentionné les fautes des catholiques et des hommes d'Église. Pour l'instant, par simple justice, constatons que les chrétiens catholiques ont été parmi les premiers à se grouper autour du général de Gaulle et à organiser la résistance, qu'il y a dans l'Église de France une grand nombre de républicains décidés, démocrates convaincus, extrêmement hardis en matière sociale. Ajoutons qu'il est certain que l'Église elle-même est de moins en moins liée aux forces du passé et qu'elle fait de moins en moins le jeu politique d'un parti ou d'une classe. Nos évêques, nos prêtres, nos religieux sont surtout préoccupés de la vie spirituelle et religieuse des fidèles, de la conversion des masses et d'une exacte compréhension du monde moderne. Sans paradoxe nous voyons dans le christianisme le meilleur défenseur en Europe des droits de la personne humaine, l'obstacle le plus tranquillement résolu,

dressé contre les dictatures totalitaires quelles qu'elles soient. L'exemple naziste reste tout proche. Seule l'Église catholique n'a pas capitulé en Allemagne devant Hitler. Pour être précis, nous connaissons personnellement de très hautes personnalités religieuses du monde catholique français qui se refusent de « porter la question scolaire dans l'abstrait sans tenir compte des courants historiques » et qui pensent : « qu'il faut que l'école publique s'élargisse comme institution et accepte comme normales les croyances pour que les catholiques puissent s'y sentir tout à fait à l'aise et n'user de la liberté de créer d'autres écoles que là où cela est normal. »

Les sectaires anticléricaux ou cléricaux qui refusent de travailler à la paix scolaire sont des inconscients ou des criminels : notre pays a assez souffert sans qu'on lui occasionne d'autres souffrances.

Pour être précis, nous pensons qu'il faut nationaliser l'enseignement libre de l'admirable manière que Gilson l'a précisée dans un numéro de *Temps Présent*. Nous pensons avec le P. de Lubac qu' « il est normal que l'État qui a la charge du bien commun et de l'unité nationale, impose certaines conditions à l'ouverture des écoles, écartant celles qui n'assureraient vraiment pas un service public ou qui seraient une cause sérieuse de division » (*Études* de mai 1945, p. 217). En particulier, nous croyons que la concurrence dans un petit village de deux écoles est une erreur et une faute. L'école publique d'une bienveillante neutralité, dans ce cas-là s'impose. Mais alors c'est bien dans une telle situation qu'un village complètement chrétien, de Bretagne ou du Plateau Central, devrait avoir le droit de formuler des choix, ou mieux de proposer son instituteur, et s'il y a unanimité de croyance vécue, de christianisme vivant (cela se trouve plus souvent que l'on ne croit en certaines régions), pourquoi alors l'éducation devrait-elle être forcément d'un laïcisme a-religieux ? Qu'on se rappelle les nuances de la lettre de Jules Ferry. « Vous êtes l'auxiliaire et, à certains égards, les suppléants du père de famille... Avant de proposer à vos élèves un précepte, demandez-vous si un père de famille présent à votre classe et vous écoutant, pourrait de bonne foi refuser son assentiment à ce que vous allez dire. » Pour que cela ne soit pas de simples mots, il faut prévoir une certaine technique qui en permettra l'adaptation à telle situation concrète.

Enfin le soupçon d'incompréhension du monde moderne et l'accusation d'anti-républicanisme et de vie en marge de la nation qui tombent sur trop d'écoles libres, nous conduisent à croire que tous les instituteurs, privés ou publics, devraient avoir été soumis à une discipline semblable, et que tous devraient au

moins passer ensemble le stage annuel prévu pour la formation pédagogique. Chacun y gagnerait.

IV

Nous voulons affirmer que de telles thèses sont bien dans la tradition la plus authentique de l'École publique

Je demande à mon contradicteur occasionnel de bien relire la lettre de J. Ferry aux instituteurs :

> Vous n'êtes point l'apôtre d'un nouvel évangile, le législateur n'a pas voulu faire de vous ni un philosophe ni un théologien improvisé... Vous devez transmettre les principes mêmes de la morale, j'entends bien *de cette bonne et antique morale que nous avons reçue de nos pères et que nous nous honorons tous de suivre dans les relations de la vie sans nous mettre en peine d'en discuter les bases philosophiques*... D'autres se chargeront plus tard d'achever l'œuvre que vous ébauchez dans l'enfant, *d'ajouter à l'enseignement primaire de la morale un complément de culture philosophique ou religieuse.*

Il est bien dit : *ajouter un complément religieux.* Il est certain qu'*au point de vue institutionnel* l'école publique est d'une neutralité de tolérance religieuse et veut respecter la personne et la conscience des élèves. Sa laïcité est celle même de l'État : elle vise au temporel. C'est le refus de prendre parti dans les débats religieux qui divisent les citoyens, le refus de décreter que telle religion est vraie, telle autre dans l'erreur. C'est une affirmation d'incompétence en matière religieuse, doublée du souci de bien commun. Un chrétien devant une telle laïcité peut redire la parole du Christ : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. »

Mais, hélas ! cette volonté de droiture et ce souci du bien commun des Français que nous trouvons chez les fondateurs de l'école laïque se sont trouvés gauchis dès l'origine parce que de tels hommes s'étaient recrutés uniquement parmi les adversaires de l'Église. Certes, ils ont fait un effort admirable contre leurs partis pris et leurs préjugés natifs, mais ils ne pouvaient pas extirper d'eux complètement leur haine de l'Église. A côté de la tolérance fondamentale que nous avons soulignée, on sent chez un Lapie, un Paul Bert, un Ferdinand Buisson, un Pecaut, un Jules Ferry, parfois même dans les textes officiels un jugement décisif contre les croyances. Pour la plupart, protestants qui avaient perdu le sens évangélique de la foi, ils avaient gardé de leur ancienne confession l'héritage de rancœur et

d'hostilité théologique envers l'Église de Rome. Il est déplorable que ce soit surtout cette déviation qui ait triomphé, que sous l'influence de luttes politiques stériles, où, de part et d'autre, de multiples fautes ont été commises, l'école publique ait été en fait presque entièrement accaparée par une seule tendance, et que, pour trop d'instituteurs, le laïcisme soit devenu une sorte de religion, une nouvelle foi qui concurrence et veut remplacer l'antique foi religieuse. On parle en ce moment d'école publique nationale : elle est nécessaire pour le salut du pays, mais elle ne sera que si tous les *éléments de la nation sont conviés à son édification et si aucun ne se récuse pour y travailler*. Ici encore il faudra de la clarté et de la loyauté, et par-dessus tout un amour vrai du bien commun des Français que nous nommons tous patriotisme !

Nous renvoyons à la circulaire ministérielle du 6 juin 1945 :

Vous voudrez bien, à cette occasion, rappeler aux maîtres intéressés que l'école publique ne peut légitimement prétendre au beau titre d'école nationale que si elle accueille avec la même bienveillance, la même affection et le même tact, les jeunes Français de toute origine, incroyants ou croyants, et qu'ils soient de confession catholique, protestante, israélite ou musulmane. L'école doit être à l'image de la Nation, diverse et une, où tous les citoyens jouissent des mêmes droits et sont soumis aux mêmes devoirs.

V

Une telle neutralité scolaire laïque est-elle, en droit, acceptable par des chrétiens ?

Ici gît la difficulté majeure, car l'éducation chrétienne est une exigence fondamentale de notre foi. Elle veut faire grandir dans le baptisé l'être spirituel qui a faim de Dieu, et lui découvrir le « Royaume de Dieu et sa Justice ». C'est une éducation spirituelle complète, religieuse et morale s'adressant à la fois à l'intelligence, à la volonté et à la sensibilité. Nous l'appellerions volontiers *éducation chrétienne évangélique* lorsque ne cherchant pas à transmettre *d'abord* un héritage de civilisation chrétienne, si riche soit-il, elle a l'ambition d'apprendre, *avant toute chose*, le mystère de Dieu et l'urgence chrétienne de la vie de foi et de charité. Cette éducation chrétienne évangélique est fondamentale : c'est elle qui conduit le pratiquant, d'une religion légale, imposée par le social, à la Religion totale de Jésus qui, découverte au cœur même de l'Église, révèle au croyant la sainteté et la charité de Dieu. Avant toute chose, elle doit faire du baptisé un croyant, un religieux de Dieu. C'est la *pédagogie de la Foi*.

VI

Mais la pédagogie de la Foi ne se réduit pas a l'éducation chrétienne par l'école

Étant fondamentale, elle est *aussi urgente pour le baptisé qui fréquente l'école laïque que pour celui qui va à l'école chrétienne.* L'école chrétienne est un moyen parmi d'autres qui permet de réaliser cette éducation chrétienne de la Foi. En un sens même, l'école chrétienne parce qu'elle est ordonnée, à telle cité, à telle forme de civilisation, tend à mettre en relief le caractère le moins fondamental de cette éducation. C'est moins le royaume de Dieu et sa justice qui y sont appris que le surcroît civilisateur qu'ils impliquent. Aussi il ne faut pas s'étonner qu'il y ait à l'école chrétienne des déchets : elle fait d'abord des civilisés chrétiens. Mille civilisés chrétiens ne font pas un croyant. Avec elle nous sommes encore au seuil de l'Église dans le temporel. Certes, il est évident que l'éducation chrétienne évangélique fondamentale, celle qui fait du civilisé chrétien un croyant, peut trouver à l'école chrétienne même un terrain extrêmement propice, une occasion de magnifique réalisation surtout si le jeune baptisé découvre, grâce à un témoin héroïque du Christ, la sainteté et la jeunesse évangélique de son Église. Mais aussi il est évident que si une telle éducation chrétienne est manquée, il pourra y avoir des résultants catastrophiques : religion serinée dans l'enfance, imposée par le social, rejetée une fois adulte, et parfois détestée ! Voltaire, Montesquieu, Maurras, et le type du bien-pensant égoïste en sont de tristes exemples ! De tels hommes ne sont désormais que des civilisés chrétiens qui ne comprennent plus leur foi [2].

Plus simplement, pourquoi tant de nos Aveyronnais, de nos Bretons, éduqués à l'école chrétienne, si pratiquants chez eux, ne vont-ils même plus à la messe lorsqu'ils ont quitté leur pays ? Il faut le dire : au point de vue religieux fondamental l'éducation chrétienne par l'École est loin d'être une panacée. C'est parfois la bouteille à l'encre : exemple, le XVIII[e] siècle français !

2. M. Chartreix si averti en matière d'éducation, me demande : « Pourquoi un peuple, fidèle à ses croyances dans les grandes affaires de la vie et de la mort, a accepté et *mieux voulu* un enseignement public, laïc, a-religieux ! Pourtant, n'avait-il pas été enseigné, formé intégralement, avant 1880, par l'Église ? Cela dépasse le cas de Voltaire ou de Montesquieu. » M. Chartreix ajoute : « En Angleterre, en Amérique, la démocratie s'est trouvée acceptée par les Églises : il n'y a rien eu d'équivalent à ce que nous appelons en France « la réaction ».

Il y a toujours un danger d'ersatz, faire des civilisés chrétiens incroyants. En fin de compte, il semble bien que la pédagogie de la Foi qui ouvre le royaume de Dieu et fait de nous des croyants, nécessite seulement des témoins héroïques du Christ, et non point absolument cette technique particulière qu'est l'école libre. Il semble aussi qu'elle exige normalement une communauté chrétienne fraternelle, une « ecclesia » vivante, où la prière liturgique commune, la prédication de la parole de Dieu et la charité évangélique révèlent au fidèle, le mystère de l'Église et de son Christ. Il ne faut pas s'étonner que l'on puisse éduquer religieusement, avec une relative facilité, des fidèles, en dehors de la vieille technique scolaire classique. Ainsi, un prêtre ardent, grâce à une œuvre vivante, troupe scoute, cercle d'étude, section jéciste, peut faire découvrir à un baptisé l'urgence du royaume de Dieu et de sa justice, et faire de lui un croyant. C'est à coup sûr une erreur de réduire l'éducation chrétienne à la formation scolaire. Le domaine de l'Église est infiniment plus vaste qu'on ne l'imagine souvent. On peut même ajouter que l'éducation chrétienne par l'école, parce qu'elle nous lie à telle forme d'humanisme chrétien, à telle civilisation, peut parfois comporter un danger. L'humanisme chrétien n'est pas en toute rigueur l'unique nécessaire dont parle l'Évangile, mais le surcroît. *Il faudra dans certains cas négliger ce surcroît, abandonner telle forme périmée de civilisation et d'humanisme chrétiens, ne s'en tenir qu'à l'essentiel que nous révèle la foi.* On se trouve dans une telle situation, lors d'un profond changement de mœurs, au moment d'une révolution; alors *il faut avoir foi en Dieu et parier pour l'avenir.* Se faire « Juif avec les Juifs et Grec avec les Grecs » et s'en tenir à cet unique nécessaire de la pédagogie de la foi, voilà le salut. A de telles heures, seule, la foi sauve!

VII

Éducation chrétienne dans la primitive Église

Nous demandons à Davenson d'écrire cette histoire. L'éminent historien du christianisme nous le doit. Pour l'instant posons avec lui le problème :

L'école confessionnelle, écrit-il, n'est pas née d'une exigence doctrinale liée à l'essence même de la foi, mais d'une situation de fait : la disparition, à l'époque barbare du haut moyen âge, de la culture et des écoles profanes; l'Église a dû alors assumer une tâche que la société laïque ne remplissait plus. Mais pendant toute l'ère patristi-

que, tant que subsistait l'école antique, les chrétiens s'en étaient contentés, et cela ne les avait pas empêchés de conquérir le monde païen... (*Esprit*, p. 109.)

Les Pères Jésuites des *Études* ont donné raison sur ce point doctrinal à Davenson, tout en défendant de toutes leurs forces, pour la situation concrète de notre pays, le système des écoles chrétiennes. Nous-même avions dit ailleurs :

Que serait devenue l'Église si un saint Paul n'avait pas brisé les formalismes anciens, si les chrétiens ne s'étaient pas mêlés aux Gentils, aux Grecs et aux Barbares ? Imaginons ce que serait notre christianisme s'il n'y avait pas eu des Origène, des Tertullien, des saint Cyprien et des saint Augustin, tous élèves des rhéteurs et des philosophes, auprès de qui ils apprenaient à aimer Platon, Philon, Aristote et les Stoïciens. Pourquoi, de nos jours, les jeunes chrétiens ne pourraient-ils pas tenter la même aventure ? Car ce ne sont pas seulement des individus que nous avons à convertir, mais un monde nouveau. Seuls des chrétiens aux prises avec leur temps travaillent à l'avance vraie du christianisme. On n'agit pas sur son époque en se séparant d'elle, mais en vivant intensément de son idéal, en portant au fond de son cœur ses passions, ses rêves, son espérance.

Certes avec Eusèbe de Césarée et Origène des sortes d'écoles furent ouvertes, mais ces écoles n'étaient nullement ordonnées à la cité comme les nôtres : on y étudiait surtout les problèmes d'exégèse et de dogme en fonction de la science du temps. Il ne faut pas l'oublier : les Rabbins de Palestine ou de la Diaspora avaient leurs écoles, qui éduquaient les jeunes Juifs suivant la tradition légale d'Israël. C'est certainement grâce à elles que se constitue sous les Antonins le ghetto qui devait faire de la nation juive un monde séparé du reste du monde, nation dans la nation, exilés perpétuels. Très heureusement, suivant les conseils pauliniens, les chrétiens, après la chute du temple, ne songèrent pas à ouvrir des écoles pour le jeune baptisé. La chose eût été bien possible tout au moins en Égypte et en Afrique : il faut détruire la légende de persécution générale dans tout l'empire qui aurait conduit à la mort des millions et des millions de chrétiens. Quoi qu'il en soit après le IVe siècle qui aurait pu s'y opposer ? [3]

3. L'étude des papyrus d'Égypte est très instructive. Ce n'est que vers le VIe siècle, que lorsque les chrétientés furent solidement établies, qu'apparaissent les premières écoles chrétiennes. On n'aurait pas songé à dispenser le Mystère chrétien hors de l'*Ecclesia* : cela eût fait l'effet d'un sacrilège. C'est une magnifique confirmation de notre thèse : l'école chrétienne n'est pas une exigence fondamentale de notre foi, mais elle est une exigence de chrétienté, l'exigence d'une civilisation chrétienne. C'est très différent.

Pourtant l'éducation chrétienne s'est faite alors sans école confessionnelle et quelle éducation ! Il serait bon de reprendre saint Paul et les actes, la Didachée, les Épîtres de saint Clément de Rome et autres premiers écrits du Ier siècle, et de voir comment était alors éduqués chrétiennement les croyants. Une étude serrée sur l'action de saint Cyprien de Carthage (et aussi de Tertullien) qui prépara méthodiquement les chrétiens à subir une persécution qui semblait alors inévitable, serait aussi extrêmement riche d'enseignements.

A notre avis, il n'y a pas de différences fondamentales entre le christianisme des premiers temps et le nôtre, mais alors on savait bien mieux que de nos jours distinguer le transitoire de l'essentiel, et ce qui était reconnu vraiment chrétien était annoncé et affirmé avec une tout autre foi et une autre puissance. Il nous semble que cette éducation chrétienne s'axait sur trois points fondamentaux :

1) Sur la catéchèse et la prédication de la parole de Dieu. Saint Paul disait : la foi vient de la prédication.

2) Sur une liturgie vivante qui révélait le Christ toujours agissant par son Église et toujours présent en elle. Qu'est-ce pour nous qu'un sacrement si ce n'est la mystérieuse rencontre du Christ qui nous est livré par l'Église ?

3) Sur une communauté chrétienne fraternelle qui faisait l'unité spirituelle des chrétiens et incarnait la charité.

En bref, l'éducation chrétienne d'alors était évangélique, bien plus soucieuse d'apporter la foi et la charité que de créer un style de civilisé chrétien. Elle était entièrement fondée sur l'Église, sur l'*ecclesia* et celle-ci annonçait et déjà réalisait l'Évangile.

Il est bien certain que ces trois éléments existent encore à notre époque, mais trop souvent vidés de leur sève et parfois même défigurés !

La parole de Dieu : Comme il est triste de voir que trop de nos catholiques n'ont jamais ouvert une Bible. Pour eux, ces livres ne sont pas des livres sacrés, mais des livres ignorés. Le livre des protestants! *Il est certain que le catéchisme de Bossuet et ceux qui ont été faits à son imitation ne donnent pas une vraie initiation scripturaire.* Ce n'est que depuis quelque vingt ans que les catholiques découvrent les richesses de notre admirable missel et prient avec lui. Certes de très gros progrès sont déjà faits — mais qui ne mesure le chemin à parcourir pour que les psaumes, les prophètes, saint Paul, deviennent familiers à ceux de nos chrétiens fervents et nécessaires à leur vie.

Liturgie : il est vrai que nos sacrements restent toujours une des pièces essentielles de l'armature de notre église. Mais, là encore,

que de différences ! Les chrétiens de Corinthe avec saint Clément célébraient les saints mystères ensemble et ils parlaient grec. Dans la célèbre « peregrinatio ad loca sancta », la princesse espagnole nous permet de deviner quelle était l'ordonnance de la vie spirituelle d'une communauté chrétienne, le dimanche. Comparons : ces cantiques, ces psaumes, en quelle langue étaient-ils alors chantés ? Croit-on que la compréhension du texte soit une chose indifférente. Admirons avec quelle ardeur les églises d'alors travaillaient pour traduire certains textes sacrés. D'un lieu à l'autre, il pouvait y avoir des variantes — peu importe, il fallait s'y adapter. Le « Venite, exultemus » reste un précieux témoin de ces variations et par delà ces efforts d'adaptation : que réalise-t-on de nos jours ?

Communauté chrétienne : « Voyez donc comme ils s'aiment », disaient les païens. La fraternité des communautés chrétiennes s'est tellement dégradée, que de nos jours on aurait peine à imaginer, au départ de la plupart des paroisses actuelles, notre antique passé. Nous, croyants, instituteurs laïcs, en faisons la douloureuse expérience lorsque nous arrivons dans un village. Nous sommes étrangement seuls. Aucune communauté chrétienne n'est là pour nous accueillir. Si nous étions communistes, nous serions reçus avec joie, entourés par des camarades qui nous accableraient d'amitié et de travail. Nous sommes chrétiens ! Les catholiques nous regardent avec une curiosité où la méfiance se dispute à la sympathie. Bientôt, on nous parle du bon Parti... Jamais du Christ. Il nous faudra du temps pour apprendre à deviner le chrétien authentique chez tel paysan qui se cache sous le formalisme traditionnel où hélas ! le refus au progrès a tant de place. Il est bien significatif que les chrétiens enseignants laïcs, et paraît-il des jocistes, aient spontanément cherchée à recréer de vraies communautés chrétiennes où la parole de Dieu, la liturgie, la fraternité chrétienne redeviennent quelque chose de très vivant. C'est certainement parce que nous avons intensément vécu pendant plus de dix ans de la vie d'une de ces communautés que nous avons pu écrire ces pages.

APPENDICE IMPORTANT

Laïcisme scolaire et éducation

Un point reste obscur dans notre thèse. *L'école laïque dispense-t-elle seulement l'instruction nécessaire aux petits Français ou bien*

veut-elle faire œuvre éducatrice ? C'est là que gît le nœud des difficultés. Un de nos correspondants Pierre-Henri Simon, nous pose ce problème parce qu'il craint que nous séparions trop éducation et instruction et que nous ne voyions pas assez que toute éducation relève d'une spiritualité définie.

Voici le texte de la lettre de Pierre Henri-Simon :

Il me semble que vous avez tendance à mettre une distinction trop précise entre l'*instruction*, qui peut évidemment être neutre et qui serait l'objet de l'école primaire, et l'*éducation*, qui relève d'une spiritualité définie et qui devrait demeurer l'apanage des familles et des Églises (au sens le plus large du mot). Je ne crois pas, pour ma part, que le maître d'école puisse renoncer à être un éducateur, c'est pourquoi je pense que la neutralité de l'école publique — condition évidemment nécessaire dans une nation divisée — doit être non pas une attitude négative obtenue par le refus d'affirmer tout principe, mais *une attitude positive consistant à affirmer un principe commun.*

Nous sommes tout à fait d'accord avec Pierre Henri-Simon.

Nous serons très clairs : *Pour nous, l'école laïque doit vraiment éduquer, et nous croyons qu'il n'y a pas de vraie éducation qui ne se rattache à une spiritualité définie.* Dans ce cas, comment le jeune chrétien pourra-t-il recevoir à l'école publique une vraie éducation laïque ? Deux spiritualités différentes ne s'excluent-elles pas nécessairement ? Le passage de la lettre de Pierre Hnri-Simon que nous citons contient assurément les éléments de réponse à cette objection. Pourtant, nous insisterons en analysant la notion de spiritualité.

Comme le terme « éducation », le terme « spiritualité » couvre une confusion. Il implique tantôt une métaphysique de l'homme qui veut résoudre des problèmes éternels, tantôt un idéal civilisateur qu'on veut faire sien. Nous sommes ici à un chemin de crête et il y a deux versants : l'un tourné vers l'humain total, tel qu'il tombe sous le jugement de Dieu, l'autre tourné vers un type qui relève de l'histoire.

Le civilisé occidental qui recueille l'héritage d'humanité gréco-latin, chrétien et moderne, peut être athée, croyant ou sceptique. Un tel héritage ne porte pas nécessairement avec lui tel choix privilégié, tel engagement intérieur, telle foi. Ce civilisé occidental, quelle que soit sa richesse, reste un enfant devant le problème de sa destinée

Ces distinctions illuminent pour nous le problème de l'éducation laïque, qui, nous le redisons, ne veut pas être celle de l'homme total, mais celle de l'homme d'une cité, en l'occasion de la France républicaine (ceci, sans grandiloquence). Dans un précédent paragraphe, nous avons noté combien il était important de préciser les grandes lignes de l'héritage humain que nous avons à transmettre à nos petits enfants de France. La chose est-elle vraiment possible ? A-t-on réalisé, sur le plan de la culture, un humanisme universel qui devrait avoir ses répercussions normales sur nos institutions ? Nous ne le savons pas, mais il nous semble que ce qui unit les Français est pour ce point beaucoup plus grand que ce qui les sépare. Un exemple paradoxal le fait bien sentir : Voltaire, pour le croyant, est un impie, mais, pour ce même croyant français, ce même Voltaire reste un civilisé chrétien, quelqu'un qui doit énormément au christianisme qu'il bafoue : le sens de la justice, l'amour pour la liberté et pour la tolérance, sa con-

ception de l'homme, auprès de qui a-t-il appris tout cela ? On imagine difficilement l'auteur de *Candide* sortant du monde musulman ou même d'un monde païen.

La neutralité scolaire n'est pas, faut-il le préciser, la neutralité éducative devant le bien ou le mal, comme certains l'insinuent parfois. Un tel contresens est vraiment trop odieux : il frôle la calomnie. Il s'agit, à l'école laïque, de neutralité confessionnelle : c'est le refus de pénétrer au cœur de la personne humaine par le religieux ou le métaphysique, c'est un effacement devant des Réalités et des Valeurs qui transcendent la civilisation et l'école. Nous appelons cela respect des consciences. Qu'on le veuille ou non, c'est là un des plus beaux titres de gloire de notre école.

Peut-être va-t-on nous rétorquer qu'une éducation purement civilisatrice est impossible, si elle ne pose pas un problème de l'homme tout entier. Nous nions tranquillement une telle assertion, fort de notre expérience. On prouve le mouvement en marchant : si l'on doute de nos paroles, que l'on se fasse instituteur laïque. Certes, si l'on nous disait que l'éducation laïque est incomplète, nous serions avec Jules Ferry le premier à le concéder : elle l'est par définition; mais c'est un parti pris injustifiable que de vouloir nier à priori sa possibilité.

Un exemple crucial va illustrer notre pensée : *comment éduquer moralement le petit enfant de l'école laïque ?* Nous regrettons de contredire des personnalités éminentes, mais une telle éducation est facile, et il n'est point besoin de poser le problème de Dieu. La discipline, la tenue, l'effort dans le travail, la bonne camaraderie dans les jeux, la loyauté en classe, la droiture avec tous, le dévouement et l'esprit de solidarité humaine, comment un instituteur laïque pourrait-il ne pas apprendre cela à ses élèves ? Le Beau, le Vrai, le Bien sont des réalités senties par nos enfants, des sortes d'absolus qui, grâce à la persuasion et à l'autorité du maître, deviennent efficaces. Ce qui est mal à l'Église, l'est encore à l'école laïque. Il n'y a pas de contradiction : « Tu ne voleras pas, tu ne mentiras pas, tu seras propre et pur, tu seras bon. » Certes, il se peut que nous ne dépassions pas l'aspect sociologique et statique de la morale, mais cette morale close a sa valeur : Bergson lui-même la prisait très haut, et le Christ n'est pas venu pour abolir la loi, mais la compléter. On nous dira que c'est ce complément qui est important, et que, sans les héros et les saints, sans les courants mystiques, sans la découverte d'un Absolu vivant, d'un Dieu personnel, la vie morale risque d'être sans efficacité interne durable et de se scléroser en un dur et mortel conformisme. Comme nous pensons tout cela ! Mais si l'instituteur se défend de pénétrer dans les nappes profondes de l'enfant, s'il se refuse absolument de faire de lui un « croyant chrétien » ou un « croyant athée », quand interdit-il au père de famille, au témoin religieux, au prêtre, d'apporter ce complément de spiritualité totale qu'il ne peut pas lui-même dispenser ? Croit-on que c'est trop d'être deux pour apprendre, l'un par l'extérieur, l'autre par l'intérieur, l'idéal moral de notre vie humaine ? C'est folie d'opposer sur ce point instituteur et témoin religieux : l'un appelle l'autre.

Ce que nous venons d'avancer nous permettra de pouvoir dire à l'incroyant pourquoi un complément d'éducation religieuse, une spiritualité totale sont absolument urgentes pour le croyant chrétien. Nous prendrons encore un exemple familier afin de mieux nous faire comprendre.

Pour un civilisé occidental, athée ou croyant, le mariage monogamique reste un idéal, et nous enseignons tous sa supériorité sur l'union libre ou sur la polygamie. Approfondissant la question, l'éducateur athée ou croyant n'aura pas de peine à montrer qu'un tel mariage demande une profonde spiritualisation de l'homme, une lutte contre ses défauts, son égoïsme, sa lâcheté, pour que soit possible la vie à deux et facile l'éducation des enfants. Il ira jusqu'à dire qu'il requiert un engagement total, un don positif et constant de sa personne, une qualité d'âme que le chrétien appellera Charité. Ceci dit, l'incroyant s'arrêtera pris de vertige, car l'expérience lui a appris les limites de la puissance humaine, et il sait trop combien d'impossibilités, d'obstacles surhumains, d'inadaptations absolues de caractère et de vies, vont se rencontrer, dans la réalité, entre certains époux. Il prononcera le mot de divorce, brisant par avance l'unité spirituelle du mariage monogamique. Le chrétien connaît lui aussi toutes ces difficultés, et, malgré cela, se refuse de rompre le lien conjugal. Son engagement est absolu, de la vie à la mort. Mais son Église est là, et elle prétend lui apprendre à porter ce fardeau, qui, dans certains cas, peut être accablant ! Il y faudrait de l'héroïsme et un crucifiement continuel; elle affirmera la Valeur religieuse de cet héroïsme et de ce crucifiement. Un Péguy, dans une telle aventure, devant une telle exigence de fidélité, a retrouvé la foi ! Que d'efforts, que de souffrances, que de prières, que d'humiliations et de repentirs, parfois, chez un tel homme qui, à cause de son tempérament, de son passé, des circonstances, ne peut pas trouver le cœur de son épouse et lui apporter cet amour profond dont saint Paul nous dit qu'il doit être semblable à celui du Christ pour son Église.

De manière plus générale, le chrétien, comme tout homme, est par nature un être charnel, c'est-à-dire qu'il connaît en lui un déterminisme qui l'incline vers le bas et le conduit au péché et à son esclavage. Lui aussi peut être envieux, égoïste, jaloux, sensuel, luxurieux, paresseux, bavard, querelleur, menteur, vaniteux, insensé, orgueilleux, lâche; lui aussi connaît de honteux refoulements que par lui-même il ne peut pas vaincre. Avec la grâce de Dieu, par la foi et l'amour, il doit les sublimer, il doit tuer le vieil homme et faire naître en lui l'homme nouveau, l'être spirituel qui découvre la liberté des enfants de Dieu.

« Les œuvres de la chair sont manifestes — mais les fruits de l'esprit sont la charité, la joie, la paix, la patience, l'indulgence, la bonté, la longanimité, la douceur, la confiance, la tempérance » (S. Paul, Épître aux Galates, v, 24).

L'apôtre ajoute : « Contre de pareilles choses, il n'y a pas de loi. Or ceux qui sont au Christ ont crucifié leur chair avec ses passions et ses convoitises. » Le but de la vie chrétienne n'est pas la morale, mais

quelque chose qui est au-delà de la morale et qui la contient, que nous nommons l'amour-charité :

Si je distribue tout ce qui m'appartient,
si je livre mon corps afin d'être brûlé,
et que je n'aie pas l'amour-charité, je n'ai rien.
L'amour est patient, il est bon,
L'amour n'est pas jaloux,
Il n'est pas léger, ni vantard, ni grossier,
Il n'est point égoïste, point irascible,
Il ne pense point à mal,
Il ne se réjouit pas de l'injustice,
Il se réjouit de la vérité,
Il supporte tout, il a foi en tout,
Il espère tout, il endure tout.

(Saint Paul aux Corinthiens.)

C'est cela que veut enseigner le christianisme en révélant aux chrétiens le mystère et la grandeur de l'amour de Dieu. C'est le rôle de l'Église de nous apprendre à être plus purs, plus vrais, plus humbles, plus dévoués, plus aimants. Il s'agit là d'une lente et continuelle éducation de notre intelligence et de notre volonté, de notre cœur et de notre sensibilité. Sauf miracle de la grâce pour une telle chose, il faut beaucoup de temps, beaucoup de patience, et beaucoup de repentirs. Nous sommes persuadés qu'une telle vie spirituelle est étrangement nécessaire à notre temps. Certes, nous retrouvons ici le surcroît civilisateur du royaume de Dieu, mais l'incroyant qui nous lit ne saura peut-être jamais tout ce qu'il doit en vraie humanité à un saint François d'Assise, à un saint Augustin, à un saint Vincent de Paul, ou simplement au Christ.

Pour tout dire, il *nous semble inévitable qu'il y ait une tension entre l'éducation de civilisation de l'école laïque et l'éducation de la foi*. Il ne faut pas s'en étonner. C'est la loi de ce monde. L'Église sur terre restera toujours l'Église militante, et, pour avoir la foi, il faudra toujours parier, faire le saut, et cela semblera d'abord un saut dans la nuit. Les apôtres eux-mêmes ne durent-ils pas voir le Christ vaincu, élevé sur la Croix ? Aussi nous craignons comme la peste une pseudo-éducation chrétienne qui voudrait amenuiser les difficultés, affadir l'épreuve et rendre facile et comme inévitable la foi chrétienne. Ne serait-ce pas alors le christianisme lui-même qui serait amenuisé et affadi ? Si le sel perd sa saveur, avec quoi salera-t-on ?

S. Gérard.

PEUPLES ET CIVILISATIONS

ROBERT TROUDE. *Patrie et Nation.*

Qu'est-ce qu'une nation ? Chacun voit que cet effort de définition rejoint toute une ligne de recherche des catholiques de France ces dernières années. C'est que, pour rappeler une citation opportune de l'auteur, « parler improprement, c'est faire du mal aux âmes » (Platon, *Phédon*, 116). Dans le cas présent, continue-t-il, n'est-ce pas compromettre le bonheur de l'humanité ? Il n'est, pour s'en convaincre, que de se rappeler les derniers articles que nous avons publiés du P. Delos.

NOTES ET CHRONIQUES

Chronique anglaise, par R. SPEAIGHT.

Le sort des minoritaires chrétiens en Syrie, par V. O. P.

Problèmes du syndicalisme chrétien, par J. MONTALET.

●

PIERRE LEISTAC. *L'Urbanisme impossible.*

Nous avons à reconstruire nos villes. L'urgence de donner un toit aux sinistrés sera-t-elle une nouvelle excuse pour négliger l'urbanisme, c'est-à-dire la nécessité de mettre en valeur les ressources de chacune de nos régions ?
On le penserait à voir ce qui se fait. Pourtant, les principes et les conséquences d'un urbanisme efficace doivent et peuvent être dégagés ou prévus.

GASTON POULAIN. *Pierres précieuses de Paris.*

PATRIE ET NATION

Patrie et Nation : deux termes qui se ressemblent au point d'être le plus souvent identifiés. Tous deux sont d'origine latine et se retrouvent dans toutes les langues européennes. L'un évoque les ancêtres, la terre qu'ils ont habitée et faite ce qu'elle est (*terra patrum*, *Vaterland*, « c'est la cendre des morts qui créa la patrie »). L'autre, l'ensemble de ceux qui sont nés sur ce sol, les « natifs » ou « naturels ». Le premier a un sens plutôt moral, dit-on souvent; l'autre un sens politique. Cela n'empêche pas nos manuels de morale de traiter indifféremment et dans le même chapitre des devoirs envers la Patrie *ou* envers la Nation [1]. Pratiquement on les confond dans une même admiration, ou une même condamnation. C'est dans la même strophe, à trois vers de distance, que Lamartine s'écrie : « *Nation*, mot pompeux pour dire Barbarie », et : « L'égoïsme et la haine ont seuls une *Patrie*, la Fraternité n'en a pas. » — Dans sa célèbre et classique conférence de 1882 : *Qu'est-ce qu'une Nation ?* Renan emploie

1. Sauf celui de M. Baudin. Voir *infra*. — Depuis que cet article a été écrit, nous avons eu la satisfaction de trouver de divers côtés la confirmation, au moins partielle, des idées qui y sont soutenues. Citons notamment l'article du P. Delos paru ici même en août-septembre 1945, celui de M. Juglas dans *L'Aube* du 11 septembre 1945, où l'auteur fait remarquer que c'est au moment où il semble s'atténuer en Europe que le nationalisme paraît se réveiller hors d'Europe, spécialement en Asie : il s'agirait de savoir si ce réveil est naturel ou artificiel; s'il ne correspond pas trop évidemment à certains intérêts politiques et économiques. La thèse de l'inexistence de la nation allemande avait été soutenue avec force dans un article anonyme de la *Revue de Paris* du 1er juin 1940 : « L'Allemand n'est impérialiste que faute d'avoir une nation », où l'on rapporte ce joli mot de Kayserling : « L'âme allemande, c'est du blanc d'œuf. » Elle a été reprise récemment par un Allemand qui signe Erasmus dans le numéro du 21 novembre 1945 de *Temps Présent*, dont nous ne citerons que ces deux lignes : « L'Allemagne ne fut jamais un pays national comme la France... Transplanté de France en Allemagne, le nationalisme a eu pour effet de troubler et de désorienter le peuple allemand. » Il serait aisé de montrer que ce qui est vrai de l'Allemagne l'est aussi des autres pays du monde. Répétons-le : le nationalisme n'est pas un article d'exportation.

indistinctement les deux mots, ou du moins ne cherche pas à les distinguer; et ce n'est pas un des moindres inconvénients de sa thèse, nous le verrons, que de tendre à confondre les deux concepts que ces mots recouvrent. — Plus récemment, il suffit de parcourir les pages où M. Ch. Maurras tente une analyse de ces deux notions pour constater qu'il ne parvient pas à les différencier[2].

Voilà donc une confusion qui est courante chez nous. Je doute qu'elle le soit autant à l'étranger. Je ne connais pas assez les langues et les littératures étrangères pour en décider. Mais un premier fait est patent dans plusieurs d'entre elles : alors qu'elles ont un terme idiomatique pour traduire l'idée de patrie (*Vaterland*, *Fatherland*, *Patria*, etc.), quand il s'agit de la nation toutes se bornent à décalquer notre mot français (même en russe et en polonais) : ne serait-ce pas que la *chose* aussi est d'origine française? et ne pouvons-nous dater le moment de son importation? C'est celui de nos guerres de la Révolution et de l'Empire, celui où la « Grande Nation », c'était la France...

Au surplus, qu'un Français ne parvienne pas, ou parvienne difficilement à séparer ces deux mots et ces deux concepts, on le comprend aisément : c'est que les deux choses chez lui n'en font qu'une depuis longtemps; c'est que l'unité politique et morale a trouvé chez lui des conditions de réalisation particulièrement favorables dans l'unité géographique, dans la continuité historique et dans ce brassage des races et des mœurs dont a parlé naguère M. F. Pécaut dans un article remarqué[3].

Mais c'est peut-être là un phénomène spécifiquement français, en tout cas exceptionnel, et qu'on ne saurait généraliser. Partout ailleurs que chez nous, autant l'idée de patrie s'impose et est acceptée sans difficulté, autant celle de na-

2. Dans *Mes idées politiques*, Fayard, 1941. Ainsi, p. 251 : « La patrie est un fait de nature. » P. 258 : « Dans l'ordre des réalités, il y a d'abord les nations. » Et p. 261 : « La nationalité dérive donc de la nature humaine définie et qualifiée par la société. »

3. *Revue Pédagogique*, novembre 1921 : « Nulle pâte nationale n'est homogène et n'a été brassée comme la pâte française », etc. Encore ne faudrait-il pas oublier qu'il subsiste quelques oppositions régionales, Nord et Midi, Est et Ouest, — et qu'il n'y a pas un siècle que la Savoie est française, — et que certains de nos compatriotes rêvent encore d'étendre nos frontières jusqu'au Rhin, sinon au-delà...

tion apparaît comme vague, mal définie, incertaine et contestable.

J'en trouve un premier indice dans ce fait, qui aurait dû depuis longtemps éveiller l'attention : personne ne songe à confondre le *nationalisme* avec le *patriotisme*[4] : celui-ci est une vertu morale, un sentiment pieux que tous les partis s'attribuent à l'envi; celui-là est une idée, une doctrine politique, l'étiquette et l'apanage d'un parti. C'est que la patrie est objet d'amour et ne se discute pas, tandis que la nation est objet de revendications ou sujet de discussions. Aussi le patriotisme est-il inoffensif, tout au plus ses exagérations poussent-elles à sourire : c'est ce qu'on appelle chez nous le chauvinisme cocardier[5]. Le nationalisme est essentiellement offensif, expansif, dangereux pour les autres partis et les autres patries. Le premier est de tous les temps et de tous les pays. Le deuxième est un fait récent, contemporain, propre à quelques pays d'Europe.

Je dis que la patrie apparaît comme un fait *universel* et *nécessaire*. C'est un fait universel. De tous temps, en tous lieux les hommes se sont attachés au sol qui les avait vus naître, ont vénéré les ancêtres qui l'avaient façonné, ont eu une préférence marquée pour le ciel, les mœurs, les produits de leur terroir, ont souffert de le quitter et, quand ils en étaient éloignés, ont aspiré à y rentrer. Le « mal du pays », la nostalgie, le *spleen*, le *cafard* des exilés sont choses trop connues pour qu'on ose y insister[6]. Westermarck en cite de nombreux exemples empruntés à tous les peuples de la terre[7]. Lévy-Bruhl voit dans le totémisme local la forme primitive du patriotisme[8]. C'en est du moins une des for-

4. Sauf M. Maurras, dans l'ouvrage précité, et pour des raisons de système évidentes.

5. « J'aime mon pays comme une bête », disait V. Hugo. « Je donne toujours raison à ma patrie, même si elle a tort », dit encore M. Barrès. Comme si un tel amour était dispensé d'être intelligent et équitable !

6. Rappelons au hasard les harangues de Démosthène, les plaintes d'Ovide, les Psaumes de la Captivité, les poèmes de Charles d'Orléans, etc., etc.

7. *Origine et évolution des idées morales*, trad. fr., t. II, pp. 164 sq.

8. *Mythologie primitive*, pp. 15 à 25. On connaît l'admirable réponse, rapportée par Voltaire dans l'*Essai sur les mœurs*, et qu'on veut croire authentique, de ce chef canadien à qui des Européens proposaient de leur céder son patrimoine : « Nous sommes nés sur cette terre, nos

mes typiques. On sait en effet qu'il se présente sous des aspects divers, tantôt religieux (culte des ancêtres, religion de la Cité), tantôt personnel (le loyalisme), tantôt idéaliste et impersonnel (le patriotisme de nos révolutionnaires de 1792)[9].

Il est universel, parce qu'il est *naturel* et *nécessaire*. On peut en donner deux sortes de preuves, les unes d'ordre psychologique, les autres d'ordre sociologique.

Psychologiquement la patrie représente le cercle le plus large auquel puisse s'étendre l'affection des hommes sans se perdre dans l'abstrait. Qui se ressemble s'assemble, et qui s'assemble a chances de se comprendre et de s'aimer. Et sans doute on se jalouse aussi entre voisins, on se divise sur les questions d'intérêts, mais on est forcé de s'unir contre les adversaires communs, et on vibre des mêmes émotions collectives. La patrie, c'est l'intermédiaire indispensable entre le foyer, le village, la cité même, qui forment des cercles trop étroits où l'on risque d'étouffer, et l'Europe, la Terre ou l'Humanité, qui sont trop larges, trop lointaines. « L'intensité de l'affection, dit profondément saint Thomas, doit être proportionnée à nos possibilités d'action. » C'est le sens exact de la maxime bien connue, mais si souvent interprétée de travers, comme toutes les maximes morales : charité bien ordonnée commence par soi (*a se*, à partir de soi). Et c'est pourquoi il y a eu et il y a encore des patries de toutes dimensions, à la mesure des moyens d'action des hommes qui les habitent. Pour les uns elle ne dépasse pas les limites du clan, de la cité ou de la province, pour d'autres elle coïncide avec la Nation-État, pour certains de nos contemporains elle s'étend à tout un continent, et l'on prétend être un bon Européen, ou un bon Américain, comme on se faisait gloire jadis d'être un bon Romain. Rien n'empêche donc le patriotisme de se concilier avec l'internationalisme, ou mieux le supranationalisme.

Sociologiquement l'existence des patries est une consé-

pères y sont ensevelis; dirons-nous aux ossements de nos pères : levez-vous, et venez avec nous dans une terre étrangère ? »

9. Nous avons développé ce point dans notre *Précis de Sociologie* (en collaboration avec A. Lemonnyer et J. Tonneau), in-8, 1934, pp. 272-275, dont nous reproduisons quelques lignes dans les paragraphes suivants.

quence de la loi universelle de spécification. Les religions, les sciences, les arts, les industries exigent des travailleurs les dons les plus divers que possible, pour qu'aucun champ ne reste en friche où peuvent se trouver des trésors de beauté et de vérité. Dans cette besogne immense et jamais achevée il convient que chacun ait son but, ses ressources, ses outils adaptés à ses facultés. Il faut qu'il y ait entre les chercheurs concurrence, émulation. Les patries constituent comme des équipes sélectionnées par la nature et qui collaborent, chacune à sa manière, à l'œuvre civilisatrice. Plus la civilisation va se compliquant, plus s'impose une certaine division du travail entre les différents groupes chargés de la promouvoir. « La gloire d'un peuple, dit Proudhon, c'est de faire de grandes choses en conservant la pureté de son sang, de son individualité, de sa tradition, de son génie... Le sentiment de la patrie est, comme celui de la famille, de la possession territoriale, de la corporation industrielle, un élément indestructible de la conscience des peuples [10]. » Toutes réserves faites sur la question du sang, qui soulève fâcheusement le problème raciste, ce texte exprime une idée que tout le monde peut accepter, et qu'ont professée d'ailleurs chez nous des auteurs aussi divers que Cournot, Jaurès, Durkheim, A. Joussain, le R. P. Delos [11]. Ce dernier a fortement établi la distinction, qui tend à devenir classique, entre la *civilisation*, qui est *une*, et les *cultures*, qui doivent être multiples; leur identification, leur standardisation n'est ni possible ni souhaitable : elle serait la mort, non seulement de l'art, mais aussi de la morale. « Ce n'est pas par la suppression des patries, dit très bien André Joussain [12], qu'on réalisera la fraternité des hommes, mais au contraire par leur entente et leur harmonie, qui présupposent le maintien de ce qu'il y a en elles d'original. En fait les peuples les plus divers ont contribué aux progrès de la civilisation. » Qui n'admettra que le racisme hitlérien est chose absurde et périmée, et que chaque groupement humain est

10. *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, t. II, p. 130.
11. Cournot, *Traité de l'enchaînement*, etc., par. 532; Jaurès, *L'armée nouvelle*, éd. Rouff, p. 566; Durkheim, *Éducation morale*, p. 85; A. Joussain, *Romantisme et Politique*, 1924, p. 282; Delos, *La Société internationale et les principes du Droit public*, 1929.
12. *Loc. cit.*

appelé à jouer son rôle dans le grand drame de la destinée humaine ? Mais cette *vocation*, sur laquelle M. F. Perroux attirait justement naguère notre attention [13], pourquoi seraitelle réservée aux nations ? Est-ce qu'autrefois une cité comme Athènes n'a pas eu la sienne ? Est-ce qu'aujourd'hui une province comme la Bretagne ou un continent comme l'Amérique n'ont pas la leur ? Précisément l'avantage du concept de patrie réside dans ce fait qu'il est élastique et qu'il peut revêtir et a revêtu une extension très variable. En est-il de même de celui de nation ?

Qu'est-ce donc qu'une Nation ?

Voilà bientôt deux siècles qu'on se le demande, et je voudrais montrer qu'on ne le sait pas encore très bien.

D'abord, à l'inverse des patries, c'est un fait récent, inconnu de l'antiquité et du moyen âge. Le mot latin n'a qu'un sens très flou : race, espèce, genre, voire naissance ou nature; il s'applique indifféremment aux animaux et aux hommes, même aux choses. Au XIIIe siècle, on l'attribue aux provinces qui composent l'Université de Paris : Normandie, Picardie, Ile de France et Germanie, et cet usage persiste jusqu'au temps de Mazarin, fondateur du « Collège des Quatre Nations ». Aux XVIIe et XVIIIe siècles, le terme conserve son acception confuse issue du latin : « Connais-tu la nation dévote ? » écrit Boileau (*Sat.*, X). La Fontaine parle de la nation des belettes et Montesquieu des « moines, nation paresseuse » (*Esprit des Lois*, XXIII, 29). Voltaire traite dans son *Essai sur les mœurs* de « l'antiquité des nations », mais il s'agit des peuples ou des États. C'est vers cette époque que semble être apparu l'usage d'opposer la nation au gouvernement : « Sous les deux premières races, écrit Montesquieu, on assembla souvent la nation, c'est-à-dire les seigneurs et les évêques; il n'était point encore question des communes » (*Esprit*, XXVIII, 9). Quant au terme de *nationalité*, il n'apparaît qu'au XIXe siècle, et figure pour la première fois dans le Dictionnaire de l'Académie de 1835 [14].

Mais laissons le mot, et cherchons l'objet qui lui correspond.

13. Dans un article de 1937 que nous discutons plus loin.
14. Où il est défini d'ailleurs de façon bien insuffisante : « État, condition d'une réunion d'hommes formant une nation distincte des autres. »

Si on veut parler d'un État parfaitement unifié, dont les frontières coïncident avec les exigences de la nature et la volonté des populations, on peut dire que c'est un phénomène tout moderne, exceptionnel et propre à quelques pays d'Europe. Chez les Anciens il n'en est pas question : ni la Grèce, ni l'Italie, ni l'Égypte ne présentèrent rien de pareil. Hors de l'Europe contemporaine, où trouveriez-vous des exemples de telles nations ? est-ce en Amérique, où la plupart des États sont des amalgames artificiels qui cherchent encore leurs limites et leur principe d'unité ? est-ce en Afrique ou en Asie, qui ne connaissent que des empires ou des confédérations tribales ou des territoires colonisés ? Tous les historiens s'accordent pour faire naître l'ère des nations à la fin du moyen âge : la France donne le branle, suivie par l'Angleterre et la Suisse; les autres suivent de loin; certaines sont nées ou essaient de naître sous nos yeux depuis un demi-siècle. Et si l'on songe au caractère précaire de plusieurs d'entre elles, aux remaniements de frontières qui se font sans cesse et en ce moment même, aux divisions ethniques et linguistiques qui compliquent l'existence des unes et des autres, si l'on se rappelle que la Grande-Bretagne elle-même a son problème irlandais non résolu, l'Espagne ses questions catalane et basque, la Belgique ses flamingants et ses Wallons, etc., il est permis de conclure que seule la France fait figure de nation-type aux contours achevés; encore est-ce depuis moins de cent ans, et si on fait abstraction de sa frontière du nord-est...

Que si on s'en rapporte aux définitions les plus usuelles, la nation devient une entité fuyante, dont il est impossible de préciser la nature.

Celle de Littré est un monstre d'obscurité et d'incohérence : « Une réunion d'hommes habitant un même territoire, soumis ou non à un même gouvernement, ayant depuis longtemps des intérêts assez communs pour qu'on les regarde comme appartenant à une même race. » Visiblement le bon Littré, d'ordinaire si précis, patauge. Si ces hommes habitent un même territoire, font-ils partie d'un même État ? Non, puisqu'ils peuvent n'avoir pas le même gouvernement! Et comment la communauté d'*intérêts* amènerait-elle la croyance à l'identité de *race* ? Celle-ci est donc purement illusoire ? Encore faudrait-il préciser que ce sont

les habitants eux-mêmes qui s'attribuent une même origine (*on* les regarde...).

N'insistons pas et ouvrons le *Vocabulaire* de la Société française de Philosophie au mot *nation*. Très sagement M. Lalande distingue deux sens : un sens A : « l'ensemble des citoyens qui constituent un État (au sens A de ce terme, c'est-à-dire société organisée à gouvernement autonome) considérés en tant que corps social et par opposition au gouvernement. » C'est le sens du XVIIIe siècle que nous avons déjà signalé et que nous croyons seul légitime; — et un sens B : « synonyme de nationalité ». Celle-ci à son tour est définie : « A) caractère juridique que possèdent les individus en tant que citoyens ou sujets d'un même État », signification précise et qui est hors de discussion; et B) « groupe social uni par une communauté de *race* ou *du moins de civilisation*, une tradition historique, des aspirations communes (alors même que ce groupe ne forme pas un État) ».

Cette formule appelle de nombreuses critiques :

1) Est-il exact que nation et nationalité soient termes synonymes? A la rigueur et en général, il n'y a jamais de synonyme. Dans le cas présent on admet d'ordinaire qu'une nationalité est une nation en formation ou virtuelle, non liée à un territoire défini [15].

2) Une nation est bien plutôt un groupement *politique* que *social*.

3) La définition pèche par défaut : elle ne fait pas mention du territoire ni de la langue, qui passent aux yeux de beaucoup pour des éléments essentiels de la formation des nationalités, et qui peuvent difficilement être inclus dans le terme commode, mais vague, de *civilisation*.

4) On aura remarqué la restriction : de race *ou* du moins de civilisation, qui élude évidemment bien des discussions, mais qui n'est qu'une échappatoire : oui ou non, l'élément racial est-il essentiel? Si c'est non, supprimez-le.

Chose curieuse, à l'encontre de tant d'autres mots du même *Vocabulaire*, celui-ci n'est suivi d'aucune critique ou mise au point. Mais il est accompagné d'une intéressante

15. « Si le sentiment de l'unité fait la nation, ce sentiment doit se concrétiser et se symboliser par la domination sur un espace défini. Sans quoi on peut parler de *nationalité*, mais non pas de *nation* » (R. Maunier, *Précis d'un traité de Sociologie*, 1943, p. 31).

note due à M. van Biéma, qui propose la formule suivante : « La nation est un groupe d'hommes politiquement unis de fait *et* de volonté. Si l'union de fait manque, il peut y avoir une nation *idéale*, une *patrie*, non une nation réelle (Pologne); si c'est l'union de volonté qui fait défaut, la nation s'évanouit encore parce qu'elle se morcelle en nations aussi nombreuses qu'il y a de fractions à l'intérieur desquelles se retrouve l'union des volontés. Il n'y a nation au sens plein du terme que là où ces deux conditions sont réunies (France, Allemagne). »

« Un groupe d'hommes politiquement unis de fait et de volonté. » La formule paraît heureuse. Elle est courte, claire, comme doit l'être toute bonne définition; est-elle adéquate à son objet ? Je ne le crois pas.

Remarquons d'abord qu'elle s'accorde en partie avec celle de M. Lalande; car on peut faire entrer la race, la civilisation et les traditions dans l'unité de fait (expression d'ailleurs vague : s'agit-il de fait historique ou juridique ?), et les aspirations communes dans l'union de volonté. Mais elle ne s'accorde qu'en partie avec elle, car elle suppose qu'il n'y a de nation *vraie* que celle qui coïncide avec l'État. Par là elle est trop restreinte : peut-on soutenir que la Pologne sous la botte étrangère ne constituait pas une nation ? Par ailleurs, comme celle de M. Lalande, elle est trop large, car l'une et l'autre peuvent convenir à une cité ou à une province. Enfin relevons dans le commentaire l'étrange erreur qui consiste à mettre à la base de la patrie une unité purement idéale ou volontaire, ce qui revient à la confondre avec la nationalité. Toute patrie n'a-t-elle pas à la fois une âme et un corps, des bases matérielles autant que spirituelles, et est-elle l'objet d'un choix ? La patrie serait moins réelle que la nation ? Étrange prétention, qui va contre la vérité historique la plus certaine : ai-je choisi d'être Français ou Bourguignon ?

Et a-t-on le droit de citer l'Allemagne comme type de nation parfaite à l'égal de la France ? Sans compter que son unification est de bien fraîche date, a-t-elle jamais eu conscience de ses limites exactes ? Et n'est-ce pas la raison profonde de son insatisfaction et des conflits de voisinage dont nous n'avons pas fini de souffrir ?...

Il serait fastidieux d'énumérer toutes les définitions ou

essais de définitions qui concernent notre objet : toutes soulèveraient des difficultés et des reproches analogues. Pourtant il nous paraît utile, pour achever notre démonstration, de passer en revue quelques-uns de nos manuels de philosophie et de sociologie les plus répandus. Consultons d'abord celui de Cuvillier (*Morale*, t. II, 1927). Le chapitre IX, intitulé « La morale et la vie nationale », ne fait aucune distinction entre nation et patrie, et c'est sous ce dernier titre qu'est placée la discussion du nationalisme. A noter, page 438 : « A ce stade (primitif) il ne peut encore être question de nationalité : le clan n'est pas une *patrie* »; traduisez : *nation*.

Le manuel de Luquet (*Logique, Morale, Métaphysique*, 1931), après avoir reconnu de façon très louable : « Bien que les mots : Société, État, Patrie, Nation, soient employés comme plus ou moins synonymes, il y a avantage à assigner à chacun d'eux un sens précis », ose définir l'État de la manière la plus vague : « Le groupe *social* possédant une unité interne, formant *pour ainsi dire jusqu'à un certain point* un système clos » (!); et il aboutit à cette formule qui réalise vraiment le comble de la confusion : « Lorsque les aspirations des *nationalités* sont satisfaites, qu'une Société est à la fois un *État* et une *Nation*, elle est appelée *proprement* une *Patrie* » (p. 282; c'est moi qui souligne). D'où il suit que les Athéniens ou les Romains d'autrefois, les Canadiens ou les Chinois d'aujourd'hui n'auraient pas de patrie!

Le *Traité de Morale* de M. Baudin (1936) cherche à éviter de telles confusions; il établit fortement la distinction entre Nation et État : « La première est antérieure au deuxième et peut lui survivre, tandis que le second peut déborder l'autre » (p. 402-404). Cependant il a posé la définition suivante : « Réduits à leur contenu propre, le mot et le concept de nation... désignent tout groupe *naturel*, petit ou grand, d'êtres humains : hommes et femmes, enfants, adultes et vieillards, qui ont la volonté *effective* de vivre ensemble leurs vies matérielle et spirituelle et d'avoir un sort collectif commun » (p. 400). D'où il résulte que les clans, les tribus et les cités sont *également* des nations, comme l'auteur prend soin de l'ajouter lui-même, ne craignant pas d'aller contre l'emploi ordinaire et traditionnel du mot. — De plus, si la nation est une société *naturelle*,

comment peut-on en faire en même temps le produit de la volonté *effective* des citoyens, ce qui, en bon français, veut dire qu'elle est artificielle? On se demandera aussi comment les enfants manifestent leur volonté *effective* de vivre ensemble, au même titre que les adultes, femmes et vieillards? Finalement l'auteur conclut que : « considérée en son fond, la patrie est identique à la nation. Elle en est, comme nous l'avons dit, la forme sentimentale » (p. 428). Je veux bien, à la seule condition d'ajouter : *pour nous*, Français du XX[e] siècle!

De façon analogue, M. G. Davy, dans sa *Sociologie politique* (Delagrave, 1924), après avoir établi que la nation comporte non seulement une âme, sa « conscience collective », mais un corps, son territoire (ce qui, à notre sens, convient aussi bien, sinon mieux, à la patrie et à l'État), écrit : « Le sentiment supérieur qu'elle (la nationalité) nous inspire, c'est le patriotisme, sentiment qui, précisément, varie en intensité dans la mesure où l'idée de la nation a plus ou moins besoin d'être clairement et constamment perçue par les individus » (p. 215). C'est toujours la même confusion.

Dans son *Traité de Morale*, jadis classique et qui mériterait de le rester, Paul Janet définissait la patrie « le nom sentimental de l'État », et M. G. Richard, commentant cette formule, écrit qu'elle est « l'État rendu sensible au cœur et représenté à l'imagination par un ensemble de symboles : territoire, langue nationale, armée, drapeau » (*Manuel de Morale*, 1922, p. 272).

Cette assimilation de la patrie à l'État est certainement beaucoup plus juste et facilement justifiable que celle que l'on faisait tout à l'heure avec la nation; elle a le grand avantage de convenir au patriotisme des Anciens. Cependant le dévouement à l'État, c'est plus proprement le *civisme*; et il nous paraît dangereux et inexact de lier le patriotisme à une forme quelconque de groupement politique, l'ordre moral à l'ordre juridique; ainsi un Alsacien, un Tchèque ou un Polonais d'avant 1918 manifestaient leur patriotisme en détestant l'État dont ils étaient les sujets, et je me demande si la patrie d'un Brésilien a les mêmes frontières que son État; en tout cas je suis bien sûr que pour

un « résistant » français de 1940 la patrie ne se confondait nullement avec le soi-disant « État Français ».

Arriverons-nous à mettre un peu d'ordre dans ce chaos? Récemment encore M. R. Maunier s'y est essayé. Dans son *Précis d'un Traité de Sociologie* (Édit. Domat-Montchrestien, 1943), il fait de la nation une espèce de genre *Vicinités*, qui comporte, en ordre de complexité et d'extension croissantes :

1. le groupe de simple voisinage;
2. le village;
3. le pays ou district;
4. la ville ou cité;
5. la province ou région;
6. la nation ou peuple;
7. l'État ou pouvoir national;
8. l'Empire.

Voilà qui semble clair. Pourtant, si la nation forme un groupement plus étendu que la province et moins que l'État, pourquoi qualifier celui-ci de pouvoir national? Les cités et les empires ne sont donc pas des États? Nous corrigerions ainsi :

4. l'État urbain ou cité;
5. l'État provincial ou principauté;
6. l'État national ou unitaire;
7. l'État plurinational ou fédéral, composé de nations contiguës;
8. l'Empire, composé de plusieurs nations discontinues.

Et la patrie (car elle fait bien partie des vicinités?), ce serait le nom commun recouvrant les groupements 2, 3, 4, 5, 6, 7 : du village à l'État fédéral inclus.

Voilà une solution. Aura-t-elle la faveur des historiens et des linguistes? Ceux-ci n'ont guère manifesté sur ce sujet, à notre connaissance, qu'un inquiétant scepticisme. Pendant la guerre de 1914-1918, un Comité d'études sociales et politiques dirigé, si nos souvenirs sont exacts, par M. Bouglé, désigna une sous-commission du droit des peuples, composée de spécialistes éminents et qui travailla pendant des semaines à dissiper l'ambiguïté des termes qui font l'objet de notre débat. Elle fit appel à des autorités comme MM. Lavisse, Weiss, Meillet, etc. Elle aboutit à une série de définitions plus discutables les unes que les autres et dut

finalement avouer son échec; voici comment M. Meillet conclut sa consultation[16] : « Le mot *nation* n'a pas de valeur juridique précise, et si l'on en cherche une on perd son temps. C'est une notion vague, où il entre à la fois l'habitude exclusive ou dominante de se marier entre soi, une communauté de langue (pas nécessaire), une communauté de religion (pas nécessaire), une communauté d'usages (qui peut être imparfaite), une communauté de traditions (qui est essentielle) et une volonté commune de former un pays à part, ce qui est à mes yeux l'essentiel. Dès qu'on voudra préciser, la nation fuira. »

On aura noté l'imprécision (est-elle voulue ?) du mot *pays*, et que M. Meillet ne semble pas se faire d'illusion sur la valeur de sa définition.

*
* *

Où est la source du litige ? Nous croyons qu'elle est double :

1) Nos auteurs n'ont pas su se dégager du *fait français* de la nation : ils l'ont confondue avec la patrie et avec l'État : nous venons de le montrer.

2) L'idée de nation est demeurée confuse parce qu'elle n'a pas été séparée de la *théorie* de la nationalité : c'est ce qu'il nous reste à établir.

Or cette théorie se présente sous deux formes opposées, entre lesquelles on oscille depuis deux siècles, et qu'on essaie de concilier tant bien que mal alors qu'elles sont inconciliables.

L'une est la conception qu'on peut appeler matérialiste et allemande, car c'est surtout en Allemagne qu'elle a compté des défenseurs, et bien qu'elle en ait trouvé quelques-uns chez nous, comme Gobineau et Vacher de Lapouge; c'est la théorie du *Blut und Boden*, qui fait résider le fait national dans la communauté du sang (la race), du sol (les frontières naturelles), de la langue ou de la religion (la culture).

L'autre est la théorie volontariste ou idéaliste, qu'on peut

16. Page 7 du fascicule dactylographié et inédit que nous avons entre les mains.

bien dire française[17], puisqu'elle remonte à J.-J. Rousseau et à la doctrine du contrat social, et qu'elle a été défendue avec l'éclat que l'on sait en 1870-1871 par Fustel de Coulanges contre Mommsen et par Renan contre Strauss : le fait national dérive de la volonté, exprimée par un groupe d'individus, de vivre ensemble sous des lois communes; la nation est une « âme collective », un « principe spirituel », un « plébiscite de tous les jours », etc...

Or l'une et l'autre théories, prises absolument, sont également insoutenables. On le sait assez pour ce qui est de la doctrine matérialiste, et nous ne referons pas pour la centième fois la démonstration, qu'on peut aujourd'hui tenir pour définitive, de l'erreur raciste ou nationaliste, et de l'impossibilité de découvrir dans aucune des nations actuelles ni l'identité de race, ni celle de la langue, ni ces « frontières naturelles » dont Proudhon faisait dès 1865 dans *France et Rhin* une critique décisive.

Mais ce qu'on n'a peut-être pas assez dit encore, surtout chez nous, c'est l'impossibilité d'adopter et surtout d'appliquer la conception idéaliste qui aboutit inévitablement au trop fameux *Principe des nationalités*. Et ce principe est à la fois équivoque dans son énoncé, et d'application impossible ou dangereuse.

Son énoncé est des plus équivoques. Il pouvait revêtir et il a revêtu en fait trois formes très différentes, sinon contradictoires, et qui pourtant découlent logiquement des mêmes prémisses.

La première est le « droit des peuples à disposer d'eux-mêmes ». Il découle directement de la théorie du contrat social. Chaque peuple est libre de se gouverner à sa guise, c'est-à-dire de se constituer en État, de choisir sa forme de gouvernement, sa constitution politique, sa législation sociale, etc... A ce droit correspond le devoir, pour les États, de ne pas intervenir dans les affaires des autres, de respecter leur indépendance souveraine : c'est le principe de *non-intervention*, clairement exprimé dans notre Constitution de 1791 : « La Nation française renonce à entreprendre au-

17. « La nation consentie, voulue par elle-même, est une idée de la France », écrit Lavisse dans son *Histoire de la France contemporaine*, p. 510. Mais cette idée est-elle un article d'exportation ? Voilà la question.

cune guerre dans la vue de faire des conquêtes, et n'emploiera jamais ses forces contre la liberté d'aucun peuple. » Devoir de simple justice, semble-t-il, et qui n'est que l'application de la maxime bien connue : ne faites pas aux autres ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fît à vous-même. Comme tout devoir de justice, il suppose l'égalité absolue entre les États, considérés comme personnes morales.

Mais il est impossible de s'en tenir là, pour la raison très simple que cette égalité théorique n'est pas, en fait, réalisée. En supposant qu'elles aient toutes droit à l'autonomie, il y a des nationalités trop faibles pour pouvoir l'obtenir par leurs propres moyens. D'où la deuxième formule, non moins clairement exprimée que la première, et, un an après, par la Convention : « La Convention nationale déclare, au nom de la Nation française, qu'elle accordera fraternité et secours à tous les peuples qui voudront recouvrer leur liberté » (décret du 19 novembre 1792). Nous voici en présence du *devoir d'intervention*, fondé sur un autre aspect de la justice, en tant qu'elle consiste à protéger les faibles contre les forts et qu'elle se distingue mal d'une charité active et militante, prête à tous les sacrifices pour libérer les peuples esclaves. « Guerre aux rois, paix aux nations. » Il s'agit de « régénérer l'Univers »! En vertu de quoi la France, « patronne des opprimés », se portera sans hésiter au secours de la Belgique, de l'Espagne, de la Grèce, de l'Italie, de l'Arménie, etc. En 1823 les États-Unis, par la bouche du président Monroë, interdiront (en vertu de la première formule) aux États européens de se mêler des affaires de ceux d'Amérique, mais se réserveront (en vertu de la deuxième) d'intervenir dans celles-ci toutes les fois qu'ils le jugeront bon. Et tout récemment, en avril 1945, ils feront pression sur les États réunis à San-Francisco pour obtenir la libération des peuples colonisés et la transformation des colonies en un *Trusteeship* international. Qu'est-ce que cela si ce n'est de l'interventionnisme?

Mais ce n'est pas tout. Si toute nation a droit à la vie et à l'autonomie politique, il s'ensuit également que tous les peuples de même nationalité et qui « aspirent à vivre ensemble » doivent être réunis en un même État, que cet État doit posséder les éléments nécessaires à sa vie et à son indé-

pendance, géographiquement comme économiquement[18]. Et l'on aboutit aux unitarismes et aux annexionnismes, aux théories totalitaires de l'Anschluss et de l'espace vital, c'est-à-dire au droit reconnu à certains peuples de s'agréger tous leurs frères de race ou prétendus tels, et de disposer des autres — même contre leur gré! quoi qu'on prétende le plus souvent agir dans leur intérêt bien entendu et avec leur consentement, tacite ou tardivement exprimé. Ne nous hâtons pas de protester et de vitupérer l'hypocrisie pangermaniste ou panslaviste : n'est-ce pas au nom de ce principe n° 3 que dès 1791 fut réalisée par nous l'annexion du Comtat-Venaissin, dès 1792 l'invasion de la Savoie, de la Belgique et de la Suisse, et plus tard notre intervention en faveur de l'unité italienne ?

Enfin remarquons, en ce qui concerne le droit de colonisation, que le même principe sous sa forme n° 1 en implique la condamnation, tandis que sous ses formes 2 et 3 il en justifie aussi bien l'usage que la limitation[19].

Que dire d'un principe qui entraîne des conséquences aussi incohérentes, sinon qu'il doit être vicié à sa base ? et il n'est que trop facile de prouver qu'il l'est.

D'abord en ce que, pour l'interpréter correctement, il faudrait au préalable s'être mis d'accord sur le sens à donner aux termes de nation et de nationalité, et nous avons vu qu'on en est loin. On pourrait soutenir à ce propos que les conceptions dites française et allemande diffèrent moins qu'il ne semble à première vue; en effet, à défaut de l'unité de race, impossible à établir, les Allemands ont dû se rabattre sur celle de langue, voire sur celle de religion (qu'on se rappelle la définition des juifs selon les ordonnances nazie et vichyssoise) : or ce sont là des éléments plus spirituels que matériels. Ensuite elles concordent toutes deux sur un point, qui est l'identification de la nation avec l'État. Encore serait-il plus exact de dire que dans la conception alle-

18. C'est la formule connue de Mazzini : « A chaque nation son État, à chaque État sa nation. »

19. Le communisme n'admet que la condamnation. « Le léninisme a élargi la conception de la libre disposition en l'interprétant comme le droit des peuples opprimés, des pays dépendants et des colonies à la séparation complète » (J. Staline, *Des principes du léninisme*, Éditions sociales, Paris, 1945, p. 55).

mande c'est l'État qui doit réaliser la nation, tandis que dans la française, c'est la nation qui doit se réaliser en État, s'étatiser. De plus, l'une envisage surtout le droit des faibles à être protégés, l'autre le droit des forts à s'imposer. De toute façon, les difficultés pratiques ne sont pas moindres pour l'une que pour l'autre[20].

20. En deux articles parus dans *La Vie Intellectuelle* de mai et juin 1937, M. F. Perroux a proposé une théorie qui est en somme un essai de synthèse des doctrines matérialiste et volontariste. « En défendant jusqu'à notre mort ou jusqu'à celle d'autrui notre nation, nous défendons une *vocation* légitime, qui nous permet d'insérer efficacement notre action spirituelle dans le monde, de protéger un acquêt de valeurs spirituelles, particularisées, rendues concrètes par l'institution et la coutume, de croître moralement selon une ligne conforme à ce que nous sommes, de ne pas recommencer sans cesse un travail de spiritualisation déjà fait, de nous construire et de nous développer activement, sans solution de continuité, pour un progrès qui prend sans cesse appui sur le présent, c'est-à-dire finalement de rester nous-mêmes tout en vivant mieux et en nous dépassant. *Fidélité à soi et dépassement de soi caractérisent la destinée des personnes et des sociétés de personnes.* » Comme telle, « la Nation est un État plus ou moins accompli, affirmé, *jamais achevé.* » Et il montre que ce concept de vocation a l'avantage d'expliquer ce qu'il y a à la fois de *donné* et de *voulu* dans le fait national, conciliant ce qu'il comporte de liberté et de contrainte, de finalité aussi : « Elle n'est dans sa plénitude une nation que lorsque tout ce donné est orienté au bien commun du groupe, de l'humanité, et, à travers eux, à Dieu » (pp. 216-219).

Malgré tout le talent et l'ingéniosité que l'auteur dépense en faveur de sa thèse, nous ne croyons pas qu'elle apporte une solution satisfaisante à notre problème, car elle n'échappe pas aux objections que nous avons présentées aux autres solutions. On sait quelles difficultés s'opposent au discernement d'une vocation individuelle, sacerdotale, scientifique, artistique ou autre : à quels signes aura-t-on recours quand il s'agira de reconnaître une *vocation collective* ? Si on ne peut guère avoir de doutes sur celles de la France, de l'Allemagne ou de la Grèce antique, en sera-t-il de même pour celle du Nicaragua ou de la Slovaquie ? Il est à craindre que les applications d'un tel criterium ne manifestent son insuffisance et son caractère arbitraire.

D'ailleurs, il paraît concerner bien plutôt les patries que les nations. « *Toutes* les vocations nationales, nous dit-on, sont de *dignité égale*, chaque vocation nationale représente un appel irremplaçable » (p. 382). Cela n'est valable que pour les patries; sinon faudra-t-il accorder à toutes l'autonomie ? L'auteur avoue que c'est impossible : « Une nation n'est pas un absolu » (p. 384). Alors, quelles sont celles qui ont droit à l'indépendance ? Et, poussant jusqu'au bout l'analogie, nous dirons : N'y a-t-il pas des vocations qu'il peut être nécessaire de contrarier ou de retarder ?

Au surplus, ces transpositions analogiques du vocabulaire de la psychologie et de la morale individuelles sur le terrain de la morale et de la politique internationales nous paraissent toujours très dangereuses. Ainsi, beaucoup d'auteurs assimilent la nationalité à l'*individualité* et la Nation-État à la *personnalité*. Autant ces termes sont

Si c'est la volonté du peuple qui fonde sa liberté politique, comment s'exprimera-t-elle? Par un « plébiscite de tous les jours », nous dit Renan : traduisez : par un consentement inexprimé ou tacite, selon le principe : qui ne dit mot consent; ce qui revient à affirmer que tout peuple qui ne réclame pas son indépendance n'y a pas droit : voit-on combien il sera facile d'abuser du silence des masses? Aussi, en cas de doute, nous propose-t-on de recourir au plébiscite réel, explicite; mais en pareille matière il est impossible de réaliser l'unanimité : à quel pourcentage des voix s'arrêtera-t-on? 51 %, ou 75 %? De toute façon se pose la terrible question des minorités nationales, qu'on n'est pas arrivé et qu'on ne peut arriver à résoudre. Par exemple, la minorité opposante est-elle distincte territorialement de la majorité? Alors c'est la ségrégation, le morcellement de l'État qui s'impose. Sinon — et c'est le cas le plus fréquent —, si elle se trouve dispersée à travers le territoire, il faudra user des déportations et transferts de populations : pour être envisagé dans les récents accords concernant l'Europe orientale, le procédé n'en est pas moins barbare et source de maints ressentiments[21]. N'insistons pas sur les autres complications qu'entraîne le plébiscite, et sur la difficulté de l'assurer équitable : le serait-il qu'on pourrait encore se demander pour combien de temps il sera valable : car enfin pourquoi

clairs quand on les emploie pour des êtres vivants et pensants, autant ils perdent de leur précision quand ils concernent les sociétés. On connaît assez les abus auxquels a donné lieu dans l'école durkheimienne la notion de conscience collective. Une société ne se distingue pas d'une autre comme un chien d'un autre chien, comme un homme d'un autre homme. Un État ne jouit pas d'une conscience ni d'une volonté assimilables à celles d'un individu. Donc une *personne collective* n'a pas droit au même *respect absolu* que mérite la personne humaine : a-t-elle comme celle-ci une vocation, une destinée éternelle ? Nous ferions les mêmes remarques pour les notions de justice et de charité, de responsabilité et de sanction : un État a-t-il des devoirs de charité vis-à-vis des autres États ? Doit-il sacrifier sa vie pour celle des autres ? Est-il punissable ou récompensable de la même manière qu'un délinquant ou un héros ? D'une façon générale, nous pensons que ces transpositions de concepts doivent inspirer une grande méfiance et exigent une mise au point très délicate.

21. A titre d'exemple rappelons qu'en Yougoslavie on dénombrait officiellement, en 1938, plus de vingt nationalités différentes, dont aucune ne disposait de la majorité absolue : Serbes, 37 %; Croates, 29 %; Bulgares, 8,3 %; Slovènes, 7,9 %; Allemands, 3,58 %; Albanais, 3,43 %; Hongrois, 3,35 %, etc. (D'après *Peuples et Frontières*, juin 1938, p. 334.)

la décision d'une génération s'imposerait-elle aux générations suivantes ? La volonté des peuples est changeante et a le droit de l'être; telle communauté, quasi unanime à un moment donné pour réclamer la sécession, pour toutes sortes de raisons ne le sera plus du tout dix ou vingt ans après : devra-t-on procéder à des consultations périodiques, tous les dix ou vingt ans, pour s'assurer de la parfaite coïncidence de la nation avec l'État ? D'une manière ou de l'autre c'est le remembrement de la carte de l'Europe et l'émiettement des États rendus obligatoires et périodiques; c'est la porte ouverte à de perpétuelles réclamations et querelles de voisinage; c'est l'organisation d'une anarchie permanente, l'entretien d'une source de guerres incessantes : l'histoire du XIX[e] et du XX[e] siècles l'a suffisamment prouvé.

« Mais le plus grave défaut de la doctrine nationalitaire, écrivions-nous en 1934 (et il ne nous semble pas que ces lignes aient vieilli)[22], c'est qu'elle affirme en somme l'égalité absolue des nations entre elles. Or il en est de cette affirmation comme de celle de l'égalité entre les individus. Excellent principe de morale, idéal philosophique louable, elle ne saurait être regardée comme un fait historique ni comme une règle de politique sans engendrer les pires abus. Pourquoi toutes les nationalités s'équivaudraient-elles ? Pourquoi traiter les plus jeunes, encore hésitantes et bégayantes, sur un même pied que les peuples mûris par l'expérience et dont le bloc a été forgé par les siècles ? On n'émancipe pas les enfants en bas âge. Et puis sont-elles toutes bien intentionnées et résolues à user loyalement de la liberté que vous leur accorderez ? N'y a-t-il pas des peuples incapables de se gouverner, d'autres nés pour la rapine et dont la guerre est l'industrie ordinaire, d'autres pacifiques, nonchalants et amis des arts, d'autres ardents au travail et dévorés d'ambition ? » Donc tous n'ont pas droit à la même indépendance politique : toute nationalité ne doit pas nécessairement former un État; il ne suffit pas de *vouloir*, il faut aussi *pouvoir* et *savoir* jouir de cette autonomie. Ce prétendu droit est relatif à de multiples conditions, subjectives et objectives : capacité des requérants, possibilités géographiques et économiques, chances de paix durable, etc...

22. *Précis de Sociologie*, cité *supra*, p. 282.

Là-dessus juristes, moralistes et hommes d'État sont d'ailleurs arrivés à un accord quasi unanime. Alors que le président Wilson l'avait fait figurer dans ses quatorze points en 1917, la S.D.N. dut bientôt restreindre la portée du principe à la seule protection des minorités, et dès le 27 juin 1921 son Conseil, appelé à arbitrer le conflit suédo-finlandais au sujet de la souveraineté des îles Aland, maintenait celles-ci à la Finlande contre le vœu manifeste de la population, en s'appuyant sur des considérants qui sont catégoriques : « Le principe du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes librement n'est pas une règle du droit international proprement dit, et la S.D.N. ne l'a pas inscrit dans son pacte. Telle est aussi l'opinion de la Commission internationale des juristes : la consécration de ce principe dans un certain nombre de traités internationaux ne saurait suffire, dit-elle, pour le faire considérer comme une des règles positives du droit des gens... La séparation d'une minorité d'avec l'État dont elle fait partie et son incorporation à un autre État ne peuvent être envisagées que comme une solution extrême et tout à fait exceptionnelle, quand cet État n'a pas la volonté et le pouvoir d'édicter et d'appliquer des garanties justes et efficaces au caractère social, ethnique et religieux de la minorité [23]. »

Dès le milieu du siècle dernier, un moraliste, le P. Taparelli d'Azeglio, écrivait avec une parfaite netteté : « C'est un devoir pour ceux qui gouvernent les peuples de procurer leur indépendance nationale, mais la manière de la procurer est déterminée par les droits des peuples voisins. Ce serait mal servir la cause de la civilisation que de fouler aux pieds les droits qui ne s'accordent pas avec les circonscriptions géographiques ou les affections morales; car en suivant l'instinct, le sentiment, l'intérêt, on renverserait les bases de la morale. Le droit d'indépendance se trouve ainsi dans les mêmes conditions que tout l'ordre social et que toutes les lois morales : absolues dans l'ordre abstrait, elles sont, dans leur application pratique, contingentes et sujettes au changement [24]. »

23. Y. de la Brière, *Le principe des nationalités*, in *Revue de Philosophie*, 1925, p. 316.
24. *Essai théorique de droit naturel*, note CXL, trad. fr., t. IV, p. 373.

La plupart des publicistes, dans la deuxième moitié du XIX[e] siècle, se sont ralliés à cette opinion : de Martens, Holtzendorf, Pradier-Fodéré, Padeletti, Bonfils, Fauchille, plus récemment Le Fur et le P. Delos : « Il faut bien se pénétrer de l'idée, disait Le Fur en conclusion de son exposé, que, au point de vue de la solution des conflits du droit international, le principe des nationalités n'est la clef de rien; pratiquement, son application méthodique ferait naître plus de conflits peut-être qu'elle n'en supprimerait[25]. » Et le P. Delos, tout en admettant que « la nation se personnalise en s'étatisant », refuse d'en faire un absolu : « La nation n'a de valeur que par la fonction qu'elle exerce au profit de la personne humaine... Les droits des nations ont un tout autre fondement que l'autonomie des groupes ethniques et de leur volonté collective. Ils découlent de la mission civilisatrice que les nations ont à remplir vis-à-vis de leurs nationaux. C'est pourquoi elles peuvent réclamer, au sein de l'État où elles vivent, la sécurité, l'aide, la liberté qui leur permettront de conserver et d'accroître le patrimoine de valeurs civilisatrices dont elles ont le dépôt, et d'en faire bénéficier leurs membres. Mais l'indépendance politique n'est pas toujours et partout la condition nécessaire de l'accomplissement fructueux de leur mission. Elles *n'ont donc pas un droit absolu* à l'indépendance, mais *relatif*, modelé sur les exigences du but naturel qu'elles poursuivent; fréquemment elles ne pourront prétendre qu'à un souple aménagement de leurs libertés à l'intérieur du cadre politique[26]. »

D'ailleurs si l'on reconnaît l'existence d'une communauté internationale, il faut bien lui reconnaître aussi le droit de n'accepter dans son sein que les États qui répondent à certaines conditions d'admission, de même qu'il faut lui recon-

25. Le Fur, *Races, Nationalités, États*, Alcan, 1922.

26. Delos, *La Société internationale et les principes du Droit public*, Pedone, 1925, pp. 11-12 et 52. Nous ne pouvons songer ici à une bibliographie complète; mais on trouvera des conclusions analogues dans Bernard-Lavergne, *Le principe des nationalités et les guerres*, 1929; Élie Halévy, communication au Congrès d'Oxford de 1920, publiée dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, octobre 1938; Th. Ruyssen, articles dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1919 et 1933, et *Bulletin de la Société française de Phil.*, avril-mai 1933; R. Johannet, *Le Pr. des Nationalités*, 2[e] édit., Valois, 1923.

naître le droit de limiter la souveraineté de ses membres. Puisqu'on prétend fonder la liberté des peuples sur celle de la personne humaine, qu'on aille jusqu'au bout de l'idée : pour les peuples comme pour les individus, la vraie liberté est dans la soumission à la loi de la communauté. Pour les peuples comme pour les individus, la liberté absolue est une chimère.

Tout récemment M. Jacques Maritain écrivait ces lignes : « Tandis que l'idée de nation est plus forte que jamais dans la conscience des peuples, l'inéluctable solidarité qui lie désormais les nations entre elles exige — si les hommes veulent éviter le risque d'une série de guerres mondiales de plus en plus dévastatrices — que l'idée de nation soit partout rigoureusement séparée et purifiée de l'idée de nationalisme, et que le nationalisme au sens strict, qui fait de la nation le but suprême et la suprême règle d'action, fasse place à un universalisme qui oriente les énergies créatrices des peuples vers le bien supranational de la communauté civilisée[27]. »

Autant nous acceptons le fond de ce texte, autant nous en réprouvons la forme. Que l'idée de nation soit plus forte que jamais à l'heure actuelle, c'est fort contestable : croit-on qu'un Sicilien soit aujourd'hui plus attaché à Rome, un Wallon à l'unité belge, ou un Bavarois à l'unité allemande qu'il y a cinquante ans ? — Quant à dissocier l'idée de nation de celle de nationalisme, l'opération nous apparaît comme impossible : il est de l'essence de la nation, partout où elle n'a pas de contours définis (et nous avons vu qu'en dehors de la France c'est le cas général), d'être agressive et belliqueuse, de chercher à s'agrandir, de tendre à la mégalomanie. C'est le patriotisme qui demeure plus vivace que jamais, et qui mérite de le rester. C'est donc la notion de patrie qu'il faut purifier de sa forme nationaliste, qui en a été la forme pathologique et temporaire au XIXe siècle.

Sera-ce le résultat le plus clair de la guerre qui vient de s'achever ? En tout cas, dans les redistributions de territoires qui s'opèrent sous nos yeux, il ne semble pas qu'on s'embarrasse le moins du monde du principe des nationa-

27. *A travers la Victoire*, brochure, chez Hartmann, Paris, 1945, pp. 22-23.

lités et de ses corollaires. Les négociations de San-Francisco l'ont bien mentionné à propos du *Trusteeship*, mais elles ont fait appel en définitive à un tout autre critérium, qui est celui des exigences de la paix mondiale. A condition de ne pas tomber dans l'excès contraire, de ne pas tailler les nouvelles frontières à coups de sabre, de ne pas faire trop bon marché de l'histoire et des aspirations populaires en ne tenant compte que des avantages économiques et politiques, il ne nous semble pas douteux que ce soit là un progrès certain sur le Traité de Versailles de 1919 et un gage de succès.

Ce n'est pas l'idée de nation qui est plus vivante que jamais, c'est celle de la nécessité d'une organisation de la paix. Or celle-ci dépasse infiniment le cadre des nations.

*
* *

Qu'est-ce qu'une nation? Nous sommes maintenant en mesure de répondre à la célèbre question autrement que ne le faisait Renan il y a soixante ans.

Le mot n'a qu'un sens clair et légitime, celui des écrivains du XVIIIe et des juristes du XIXe siècle, celui de *peuple* ou *ensemble de gouvernés* opposé au gouvernement et à l'*État* (au sens juridique de ce terme).

Ce sens est toujours actuel. Un chef d'État s'adresse à la Nation quand, par-dessus son Parlement ou son Conseil des ministres, il parle à la Radio ou demande un referendum. En combattant le soi-disant « État Français » de Vichy, nos Résistants ne prétendaient-ils pas être de plus authentiques représentants de la Nation? De même n'oppose-t-on pas couramment aujourd'hui les « nationalisations » aux « étatisations »? Qu'est-ce à dire sinon que dans les premières l'intérêt national doit être la règle, ainsi que la participation des intéressés (techniciens, ouvriers, consommateurs) à la gestion de l'entreprise, tandis que les secondes réalisent le maximum de centralisation et de fonctionnarisme?

Toutes les discussions et tous les conflits sont nés du jour où on a cherché à identifier soit la Nation avec la Patrie, soit la Nationalité avec l'État, c'est-à-dire à prétendre que la seule forme stable et légitime de société politique soit l'*État*

national ou *unitaire*, forme réalisée en France, mais qui n'est peut-être nulle part réalisable hors de France, et dont il n'est nullement souhaitable qu'elle le soit.

C'est en ce sens qu'on a pu dire que l'ère des nations est finie, non pas celle des patries encore un coup, mais *celle des États nationaux*, puisque la plupart des États, sinon tous, ne sont et ne peuvent être que plurinationaux, c'est-à-dire qu'ils ne comportent obligatoirement ni unité géographique ni unité linguistique et culturelle; et peu importe, si une suffisante unité morale, administrative et économique les rend viables et leur garantit la paix à l'intérieur et à l'extérieur. D'ailleurs, comme le rappelait M. Landry au cours de la discussion de la Société française de Philosophie en 1933, l'histoire jusqu'au XIXe siècle n'en a pas connu d'autres [28].

La théorie française de la nation, en tendant à identifier ce concept d'État unitaire et centralisé avec celui d'État démocratique fondé sur la volonté du peuple (l'État se créant lui-même, pour ainsi dire, *causa sui*), a été la source d'une troisième et non moins regrettable confusion; car enfin rien n'empêche un État fédératif ou pluraliste d'être une démocratie modèle, comme l'exemple des États-Unis et de la Suisse le montre assez, tandis qu'un État national-unitaire peut être porté à revêtir des formes despotiques et dictatoriales, cela s'est vu aussi...

En matière de langage, les proscriptions sont vaines; nous ne prétendons pas interdire l'emploi d'un mot avalisé par un siècle et demi d'usage. Cependant, s'il est vrai qu'une science est une langue bien faite, il y aurait tout avantage à ce que les sociologues débarrassent leur vocabulaire de celui-là, ou ne l'emploient que dans l'acception restreinte que nous avons dite. A ce propos notons que l'ancienne expression de *Société des Nations*, comme celle, récente, de *Nations Unies*, sont doublement vicieuses. Il n'y a eu, il n'y aura jamais qu'une *association d'États*. L'union ou l'amitié

28. *Bulletin de la Société française de Ph.*, déjà cité, pp. 67, 71, 80. A retenir, page 83, l'excellente formule de M. Brunschvicg : comme l'a essayé la S.D.N., il faut « suppléer à la volonté de vivre ensemble par la résignation à se supporter ». Les peuples ne peuvent-ils pas, ne doivent-ils pas se tolérer à l'intérieur de l'État comme les individus le font à l'intérieur de la famille et de la cité ?

entre deux peuples est tout autre chose. On ne doit pas moins regretter le terme de *Droit international*, dû, dit-on, à Bentham (*International Law*). Ceux de *jus gentium* et de *Völkerrecht* ne sont pas moins équivoques. « Le Droit international privé, dit Weiss, est l'ensemble des règles applicables à la solution des conflits qui peuvent surgir *entre deux souverainetés* à l'occasion de leurs lois privées respectives. » « Il a pour objet, précise Bonfils, l'exacte détermination de l'empire des législations particulières *des États*. Il a pour sujets les regnicoles de chaque *État* au point de vue de leurs droits civils. Le Droit international public a pour objet le règlement des rapports établis entre les *États* considérés comme personnes juridiques... *Les États* sont ses sujets[29]. » La Nation n'a donc rien à voir là-dedans; pourquoi ne pas dire : *droit interétatique* ?

Enfin la morale dite internationale a en réalité, on ne l'a pas assez remarqué, trois objets très différents; elle règle :

— soit les rapports entre les individus de *nationalité* différente (au sens juridique de citoyenneté ou appartenance à un État) : tels les devoirs et droits d'un Français vis-à-vis d'un Allemand ou d'un Chinois;

— soit les rapports entre les États ou gouvernements et leurs ressortissants étrangers : émigrés, réfugiés, extradés, populations coloniales, etc.;

— soit les rapports mutuels entre les États ou Puissances autonomes : relations diplomatiques, droits et devoirs des belligérants, droits et devoirs de colonisation, organisation du travail, de l'hygiène, etc. A quoi on ajoutera désormais : droits et devoirs de chaque État à l'égard de la Communauté interétatique.

Ces trois sortes de problèmes n'ont pas grand'chose de commun; on ne voit pas bien ce que l'on gagne à les réunir sous une étiquette commune.

« Parler improprement, disait le divin Platon, c'est faire du mal aux âmes » (*Phédon*, 116). Dans le cas présent, n'est-ce pas aussi compromettre le bonheur de l'humanité ?

Robert Troude.

29. *Manuel de Droit international public*, 4e édit., 1905, p. 3. C'est nous qui soulignons.

CHRONIQUE ANGLAISE

La Grande-Bretagne entre dans cette nouvelle année avec inquiétude mais aussi avec espérance : conscience de grandes tâches à remplir, d'immenses efforts à faire, d'occasions cruciales à saisir; mais aussi fatigue, et tâtonnement là où nous avons le plus cruel besoin de fermeté dans la touche. On se tromperait en imaginant que le vote de censure émis récemment à la Chambre des Communes par l'opposition de Sa Majesté soit le reflet du mécontentement populaire. Bien des gens accorderaient que le Gouvernement n'a pas encore eu le temps d'échouer : et les élections accessoires semblent indiquer qu'on est très prêt à permettre à un socialisme modéré de courir sa chance. Quelques jours seulement avant ce débat, M. Churchill lança le cri de guerre « la Nation contre le socialisme ». Mais nul ne le releva. M. Churchill peut avoir dressé un faux épouvantail ou prévu le résultat réel; en tout cas, il parla trop tôt et trop vivement. Et lorsqu'on en vint au débat annoncé au son de tant de trompes il se borna à ronronner avec magnanimité.

Il n'y a pas de raison qu'un étranger soit ému des petites guerres de notre arène parlementaire, et je ne suis pas sûr que nous-mêmes ayons été très émus de celle-là. Nous avons compris que l'opposition fit son devoir en s'opposant, et nous étions heureux qu'on passe à des affaires plus importantes. Nous n'avons pas eu beaucoup à attendre. Les réalités de l'emprunt américain nous tombèrent sur la figure comme une tasse d'eau froide, et le Parlement et le peuple eurent à faire face tout d'un coup à un événement de première grandeur. Les réactions britanniques peuvent être résumées sous divers chefs. D'abord les opposants sans rémission : ils disent que le Gouvernement capitule devant les capitalistes étrangers, qu'il ne peut taxer ni contrôler, en même temps qu'il gêne le capitaliste indigène qui est plus ou moins sous son pouvoir immédiat. Ils disent que l'emprunt et l'accord international auquel il est lié sera le suicide des relations anglo-américaines. De ces opposants, lord Beaverbook, propriétaire du *Daily Express* et de l'*Evening Standard*, est le plus puissant, et Mr. Christophe Hollis, député de Devizes, catholique et conservateur, est le plus intelligent. Au vrai, à leur instance, lorsqu'elle

est poussée de façon persuasive, il me semble qu'on n'a pas répondu. Car répliquer qu'on ne peut attendre du pays qu'il se charge des austérités qu'impliquerait un refus absolu, c'est donner non une réponse mais une excuse. Les gouvernements démocratiques semblent incapables de réclamer des sacrifices à moins qu'il ne soit presque, sinon tout à fait, trop tard.

Puis il y a ceux qui sentent que la coopération anglo-américaine mérite qu'on y mette le prix. Ceux-là désespèrent de l'Europe et craignent plutôt la Russie qu'ils n'aiment quoi que ce soit. Ils croient que le succès de l'emprunt dépend de la manière dont il sera mené, et ils croient qu'on peut le mener d'une façon acceptable aux deux parties. Mais cette section même de l'opinion n'aime pas l'emprunt ni ne l'approuve : et presque tous ont le sentiment que les sacrifices de l'Angleterre à la guerre lui donnaient quelques titres à être traitée plus généreusement. Je dis presque tous, car il y a une portion plus restreinte de l'opinion, à laquelle j'appartiens moi-même, qui ne partage pas ce sentiment. Nous croyons que c'est à la fois hypocrisie et manque de dignité de souligner ainsi nos propres réussites. Nous sommes près de dire avec Othello : « J'ai rendu à l'État quelque service », mais nous sommes honteux que les services des autres soient si mal reconnus. Il est parfaitement vrai que nous résistions aux Allemands pendant que les Américains prenaient le temps de se décider : peut-être parce que nous étions plus proches qu'eux des Allemands; Polonais et Yougoslaves étaient bien plus près de l'ennemi, et ce sont ces alliés fidèles qu'ont trahis les compromis sans dignité de la diplomatie britannique. A nous, dans ces circonstances, d'avaler de notre mieux la médecine d'ingratitude que nous avons si librement dispensée aux autres.

Les conclusions et concessions de la conférence de Moscou ont été accueillies avec soulagement, mais sans joie. Nous descendons rapidement une pente facile, et les bornes nous informent que la distance vers Munich va chaque jour se raccourcissant. Mais la vraie leçon de Moscou n'a été déchiffrée que par l'un de nos grands journaux nationaux. Un article intitulé « Trois ou deux grands » par un « connaisseur de l'Europe » est devant moi pendant que j'écris; il a paru dans l'*Observer* le 30 décembre 1945 :

C'est à peine manquer à la vérité que de résumer le résultat de la rencontre de Moscou comme un compromis russo-américain, où la Russie a fait la meilleure affaire, et dont l'Angleterre a été écartée. Et ce n'est pas non plus d'un pessimisme exagéré que d'y voir la première manifestation d'une réduction de trois à deux du cercle des vraiment grandes puissances... Dans une partie acceptée où se marchande durement le pouvoir, l'Angleterre est prédestinée à perdre; l'erreur fondamentale de la Grande-Bretagne, commise par Mr. Chur-

chill et Mr. Eden en 1942-1943, est d'avoir accepté cette partie, et sa place en cette partie, sans s'être d'abord fortifiée par une association étroite et intime avec ses voisins de l'Ouest européen, spécialement la France. La France et la Grande-Bretagne, agissant comme un tout, pouvaient encore jeter leur plein poids, comme une des réelles grandes puissances modernes, et rétablir dans les assemblées cet équilibre qui est indispensable aux intérêts de la paix, et finalement des autres puissances elles-mêmes... La priorité numéro 1, dans la politique étrangère anglaise, devrait donc, contrairement à l'opinion commune, être accordée non pas à nos relations avec l'Amérique et la Russie, mais à nos relations avec la France, et à la consolidation de l'Europe occidentale qui résulterait d'une réelle et durable unité franco-britannique.

C'est parce que je crois très profondément au bon sens et à la finesse politique de cet article que j'en ai donné une si longue citation. Combien de temps faudra-t-il, demandera-t-on, pour faire apparaître à tous cette évidence ?

Cependant le peuple de ce pays fait de son mieux pour esquiver l'ombre des guerres passées ou futures, et retrouve par de lents essais son exercice de la vie privée. Dans une admirable émission à la radio, le premier dimanche de la nouvelle année, J. B. Priestley, si ardent collectiviste qu'il soit, a admis qu'affirmer sa personnalité est le rêve de tout Anglais et que notre cher idéal de liberté va jusque-là. En général, j'ai aussi peu de sympathie pour la politique de J. B. Priestley que d'admiration pour son art dramatique. Mais je me trouve très d'accord avec un entretien familier si vigoureux. Il a souligné la différence entre les socialismes anglais et marxiste, et admis qu'un Anglais ne devient socialiste que pour devenir plus libre. Il a aussi admis que la recherche socialiste de la sécurité peut faire disparaître la soif d'aventures de l'Anglais, et il a invité à plus de sérieux dans la pensée et à plus d'audace dans l'imagination. Si nous devons être matériellement pauvres, soyons alors spirituellement riches. Tout cela valait bien d'être dit, et l'était de la façon la plus salutaire, dit par un socialiste. M. Priestley décrivit la devise de la Révolution française : « Liberté, Égalité, Fraternité », comme l'arc-en-ciel dont les reflets ont fait naître les espérances de l'homme moderne; mais il admet que les différentes nations se sont inspirées des différentes couleurs. Son discours impliquait au moins la vérité — qui contredit ouvertement la thèse socialiste — que l'Anglais n'a de souci que de l'égalité devant Dieu et la Loi, et qu'il sacrifiera de bon cœur l'égalité sociale et économique à la liberté personnelle s'il doit choisir entre les deux. « Renoncez à votre individualisme dans la sphère économique, intensifiez-le dans la sphère culturelle et spirituelle », dit un jour M. Priestley, à une

grande réunion de jeunesse, pendant la guerre; et nous nous demandons tous si nous pourrons réussir les deux choses, même si nous le voulions. Mais c'est là l'énigme politique du siècle, et les diverses conjectures pour la résoudre sont toutes également bonnes.

Pourtant, M. Priestley cita un exemple d'initiative d'État qui a étendu la liberté. L'Anglais a toujours été méfiant du patronage officiel dans le domaine artistique. Nous n'avons ni théâtres nationaux, ni théâtres municipaux, ni opéra subventionné. Mais pendant la guerre on a vu naître un corps qui s'appela « Comité pour l'encouragement de la Musique et des Arts », chargé de promouvoir ces initiatives musicales, dramatiques et picturales qui semblaient mériter de l'aide. C'était un corps indépendant, prenant directement au Trésor les dons et les accordant exactement comme bon lui semblait. Grâce à quoi, au théâtre, des compagnies comme les « Old Vic », « Sadlers Wells opera and Ballet », « Pilgrim players » et d'autres sérieuses entreprises ne connaissent pas d'inquiétude nuisible. Mais ce qui est encore plus important, c'est que le Comité des Arts (Arts Council), comme on l'appelle maintenant, a prouvé que l'assistance de l'État n'inclut par nécessairement un contrôle politique, et il a par là réfuté, dans sa propre sphère, une des principales objections contre le socialisme. Loin de supprimer au théâtre l'initiative privée, il l'a rendu capable de soutenir plus librement la concurrence des monopoles grandissants.

Le théâtre en général connaît actuellement un « Boom ». En partie grâce à la résurrection ou même peut-être à une nouvelle vie de l'intérêt pour les arts, mais aussi parce que les gens trouvent peu d'autres occasions de dépenser leur argent.

Plus de 4.000 personnes par jour ont défilé devant les toiles de Picasso et de Matisse récemment exposées au musée Victoria-Albert, et les colonnes du *Times* ont fumé de la controverse provoquée à leur sujet. Un étranger apprendrait beaucoup sur le caractère anglais à la lecture de ces réclamations perplexes et irritées. Non pas, naturellement, que Matisse ou Picasso aient manqué de champions. L'élégance du premier, l'énergie du second ont été goûtées de tempéraments différents. Le « chic » méditerranéen de Matisse ressuscite pour nous les heureuses et nonchalantes décades de la Côte d'Azur; et Picasso nous montre les murs de notre prison contemporaine sans nous donner la clé pour ouvrir les portes. Le spectateur moyen — et même beaucoup de critiques compétents comme le professeur Bodkin et Mr. D. S. Mac Coll — ont été incapables de faire les distinctions élémentaires et nécessaires qui nous auraient rendus capables de trouver en ces choses un plaisir ou un dégoût proprement pictural. Bien

sûr, il y a dans les derniers Picasso, comme l'a suggéré Maritain, une profonde tragédie; mais on ne l'explique pas en parlant de « décadence moderne », comme le faisait l'autre jour le Principal d'une de nos « public school »; et on ne l'explique pas décisivement en parlant de « conscience contemporaine ». On peut soutenir que c'est de la mauvaise peinture, mais il est absurde de parler à leur propos de mauvaise morale. La controverse du *Times* a reflété un intérêt récent de la foule pour la peinture et une vieille obsession de la foule par l'éthique. Le fameux brouillard de Londres obscurcit rarement la seconde pour très longtemps.

Cependant la littérature anglaise s'est appauvrie par la mort de Maurice Baring, qui n'a pas besoin d'être introduit près du lecteur français. L'auteur de la *Princesse Blanche* était un talent unique et solitaire. Il n'était d'aucune école ni coterie, bien que ses amitiés fussent nombreuses et variées et ses appréciations aussi compréhensives que critiques. Il admirait tout ce qui était bon en son genre, de Don Juan jusqu'à « Gilbert et Sullivan [1] », de Dan Leno à Sarah Bernhardt. Il connut vraiment bien Sarah, et après sa mort il écrivit, dans une exquise petite biographie, que son art demeurerait l'objet d'une perpétuelle conjecture de l'humanité. De naissance aristocratique, il avait l'aisance de la vraie noblesse à se mouvoir parmi les hommes. Il était spécialement intéressé par la mer, et beaucoup de ses écrits furent rédigés au cours de longues croisières avec la flotte de la Méditerranée, comme hôte de l'amiral sir William Fisher, un des plus grands officiers de marine des temps modernes. On raconte beaucoup de traits de son sens très pratique de l'humour; comment il se laissait délibérément tomber à la mer pour donner aux gens la peine de le repêcher; comment une fois, à un banquet très cérémonieux, il tint en équilibre un verre de porto au sommet de son crâne chauve, à la consternation de ses hôtes; comment, abordé dans la rue par un étranger qui s'excusait : « Pardon, je vous prenais pour Mr. Godavery », Maurice s'inclina très bas et répliqua : « Mais je suis Mr. Godavery ». Mais cette espièglerie cachait, et d'une certaine façon exprimait, une nature sensible et sérieuse. Il devint catholique à 35 ans et écrivit, plus tard, de sa conversion : « C'est le seul acte de ma vie que je suis tout à fait sûr de n'avoir jamais regretté. » C'était un ami intime de G. K. Chesterton et d'Hilaire Belloc, et la foi informait tout ce qu'il a écrit. L'été dernier, Mauriac me faisait cette remarque que ce qu'il admirait le plus dans les romans de Baring, c'était le sens

1. On peut traduire « Gilbert et Sullivan » par Meilhac et Halévy, « Dan Leno » par Grock. (N.D.L.R.)

qu'il vous donnait de la pénétration de la grâce, sans trop vous en prévenir. En d'autres termes, Baring, comme Mauriac même, était un romancier sauvé du didactisme par sa sensibilité. Rapportant ce jugement à Baring, quelques semaines seulement avant sa mort, il m'écrivit en réponse, avec une humilité caractéristique : « Entendait-il la grâce au sens théologique ? » Et il ajoutait de son écriture tremblée : « comme j'ose à peine le penser ». Aucun de ceux qui ont connu Maurice Baring au cours des dernières années où il souffrait de « paralysie agitante » n'oubliera jamais le courage sanctifié avec lequel il supportait ses souffrances. Nous pleurons maintenant un grand chrétien et un homme complet. Lorsque, pendant l'autre guerre, il fut attaché au « Royal Flying Corps », un des officiers de Foch remarquait que Baring était un des meilleurs officiers d'état-major qu'il eût jamais connus en aucune armée. Et c'est ainsi qu'il eût aimé être offert maintenant à notre souvenir.

L'élévation du Dr Griffin, archevêque de Westminter, à la pourpre sacrée a été généralement bien accueillie, encore qu'elle fût attendue. Sa nomination à Westminter, il y a deux ans, fut une surprise. C'était une figure peu connue même de la minorité catholique, et il n'avait jamais administré de diocèse. De plus, il succédait à un grand leader national, car le défunt cardinal Hinsley en était devenu un. Mais le Dr Griffin a montré son sens politique dans toutes ces questions qui ont engagé les catholiques anglais dans la controverse publique, particulièrement la nouvelle loi sur l'éducation et l'abandon de la Pologne. Sur ces deux questions les sentiments se sont fort échauffés; et alors que le Dr Griffin partageait l'opinion de son troupeau, il a toujours paru comprendre que la politique, comme disait lord Acton, est la « science du possible », et que l'indignation vertueuse est plus facile que l'action efficace.

ROBERT SPEAIGHT.

LE SORT DES MINORITAIRES CHRETIENS EN SYRIE

Au lendemain de la seconde guerre mondiale, un problème difficile demande une solution. Il s'agit du sort des minoritaires venus se réfugier dans ce territoire syrien confié à nos soins par la S.D.N.

Problème épineux s'il en fut, car il a été source, dans le passé, de bien des conflits. Il est facile à nos adversaires de critiquer nos œuvres et de nous en dénier la valeur. Il n'en reste pas moins vrai que la tâche accomplie fut bienfaisante. Nous avons assuré la paix et la tranquillité à tous ceux qui implorèrent notre aide. Il ne faut pas oublier non plus que la Syrie, grâce à l'arrivée des minoritaires, surtout en Haute-Djézireh, a connu une ère de prospérité. On peut même avancer sans crainte d'être démenti que, dans une large mesure, au cours de cette guerre, la Syrie évita la famine et la ruine à cause de la présence et du labeur de toutes les populations minoritaires. Un dernier point à ne pas laisser dans l'ombre : ces gens vinrent s'établir dans le pays uniquement parce que nous nous y trouvions et que nous étions à même de les protéger. Leur reconnaissance est profonde, même au lendemain d'événements où nous avons subi les pires humiliations.

Kurdes de Turquie ou Yésidis du Sindjar furent accueillis par nous et établis par nos soins. Ils virent leurs coutumes et leurs croyances respectées par nos représentants. Ces derniers mois, leur attitude, dans la majorité des cas, fut digne et souvent bienveillante. Déçus aujourd'hui, ils préfèrent retourner dans les pays qu'ils avaient fuis plutôt que de se soumettre aux décisions souvent arbitraires du Gouvernement de Damas. Pour eux cependant, la situation est moins tragique, car leur unité de race les préservera, en partie, des périls.

Il reste une autre portion de minoritaires qui, elle, se trouve aux prises avec toutes les difficultés. Chrétiens aux multiples rites ont fui la persécution pour venir se réfugier à l'ombre de nos couleurs. Nous ne pouvons nous désintéresser de l'avenir de ces milliers de pauvres gens dont la longue histoire n'est qu'une suite de malheurs, de massacres et d'exodes. Arméniens de Cilicie ou du Sandjak d'Alexandrette, Syriaques du Djébel-Tour ou Assyro-Chaldéens d'Irak, tous ont subi, au cours des siècles, les assauts du fanatisme et se virent pourchassés parce qu'ils étaient chrétiens.

A peine étions-nous en Syrie qu'ils vinrent en foule demander notre soutien. Protectrice séculaire des chrétiens, la France était à leurs yeux le symbole de la générosité et de la civilisation. Pendant long-

temps, la politique française mit son point d'honneur à venir en aide à ces persécutés et de compter sur eux pour étendre son influence. Ils nous ont servis avec loyauté, et nos efforts liés aux leurs réussirent à implanter, partout en Orient, notre nom et notre réputation. Grâce aux capitulations surtout, nous avons veillé à leur sécurité et à leur sauvegarde. Nos interventions étaient toujours efficaces et nos représentants jouissaient d'un prestige incontesté.

A l'heure actuelle, la situation n'est plus la même, notre rôle semble bien amoindri. Nous ne pouvons songer imposer nos volontés par la force, et nos idées ne pourront triompher que sur le plan diplomatique si nous sommes assez habiles. Il ne faut pas se cacher que les pourparlers seront longs et laborieux, car il semble clair que nos « Alliés » veuillent nous évincer du Levant et soustraire ces contrées à notre influence. Il est cependant de notre devoir de faire tout notre possible pour sauver le maximum du patrimoine légué par nos prédécesseurs. En cela la France ne peut faillir, même au lendemain d'un conflit qui fut rude. Nos diplomates ont entre les mains le soin de prouver que notre mission n'est pas terminée.

La mort dans l'âme nous assistons en Syrie à une sorte de panique. Le spectre des massacres hante de nouveau tous les esprits. La peur étreint les chrétiens, car ils savent trop bien ce que leur réserve l'avenir quand l'Islam sera le seul maître. Les fonctionnaires chrétiens sentent que leurs places sont en danger et qu'ils seront remerciés. Les notables se voient en butte aux vexations et aux menaces. Plusieurs d'entre eux déjà ont payé de leur vie leur attachement à la France. Les chrétiennes n'osent plus sortir de chez elles, car il y a de multiples exemples, surtout dans le Bled, de malversations. De nombreuses femmes furent enlevées, violées, assassinées par quelques fanatiques... Et nous ne sommes qu'à l'orée de l'Indépendance ! Aucune loi n'est observée quand il s'agit des chrétiens, malgré toutes les promesses et toutes les affirmations officielles. Les Musulmans sont sûrs de l'impunité et ils en profitent.

A plusieurs reprises, quand nous étions les seuls à assurer la sécurité en Syrie, nous avons promis aux minoritaires de ne jamais les abandonner. Ils nous ont crus et nous sommes donc liés par notre parole. Quels que soient les obstacles et les difficultés, nous ne pouvons renier nos engagements sans faillir à l'honneur. Il ne fait pas de doute que ces minoritaires ont leurs défauts et leurs lacunes, ils mirent très souvent notre patience à l'épreuve et furent cause de bien des tracas. Mais, en assumant le mandat, nous savions que nos charges seraient lourdes, que nous aurions des déboires, que la tâche serait ardue. Nous prenions sur nous de guider ces gens et de les former, de les éclairer et de les civiliser. Au cours des années écoulées, malgré une propagande hostile qui fut active, nous avons su mener à bien notre œuvre. Il y eut sans doute des erreurs, des fautes psychologiques, des tâtonnements, mais nos efforts, dans la majorité des cas, eurent leur récompense dans la réalisation de nos entreprises, dans la pacification du pays, dans les témoignages de fidélité. Il ne faut donc pas que l'attitude de quelques opportunistes nous impressionne, la majorité des minoritaires nous garde reconnaissance et

attachement. Leur vœu le plus ardent est de nous voir revenir et maintenir nos positions.

Il faut peut-être avoir vécu ces heures douloureuses en Syrie où notre prestige fut atteint, il faut peut-être avoir côtoyé les épreuves des chrétiens, il faut enfin avoir soi-même exposé sa vie pour sauver la leur, pour comprendre tout ce qu'il y a d'atroce dans ces mots : La France est obligée de quitter la Syrie.

Vingt-cinq ans d'efforts semblent aboutir aujourd'hui à la ruine totale et au désespoir. Des centaines et des milliers de chrétiens ont déjà tout quitté, tout abandonné, tout perdu pour suivre les Français au Liban. Qui pourra dire la souffrance morale de ces officiers et de ces missionnaires assistant, impuissants, à l'effondrement de toutes leurs espérances. Il faut avoir vu ces femmes et ces enfants implorer à grands cris notre protection, ou ces jeunes mères nous tendre leurs petits, pour se rendre compte de toute la détresse de ces malheureux. Les longues files de réfugiés venaient parfois de très loin pour se mettre sous la protection des Français au moment du départ en juin dernier. Tous avaient connu les massacres en Turquie et en Irak, tous ont l'expérience du malheur. Ceux qui ont connu en France les jours d'agonie de la défaite, la fuite éperdue sur les routes, réaliseront mieux que personne toute la détresse d'une évacuation massive. Dans l'un et l'autre cas, ces malheureux étaient l'expression de la France meurtrie, blessée, bafouée et humiliée.

Le problème est posé, il faut lui donner une solution. Viendra un jour où le problème de la sécurité dans le Moyen-Orient sera envisagé; la France aura le devoir de faire entendre sa voix et d'exiger des garanties. Les Syriens seront bien obligés, dans un très proche avenir, d'accepter des pourparlers et d'abandonner cette attitude intransigeante qu'ils ont cru bon d'adopter. Nous avons les premiers proclamé l'indépendance syrienne et nous n'avons pas l'intention de renier notre parole. Il faut cependant, c'est une des clauses du mandat, qu'un traité soit conclu pour sauvegarder nos intérêts, nos œuvres culturelles et la protection des minoritaires. Personne ne peut nous reprocher de faire valoir nos droits et de défendre notre patrimoine.

Les chrétiens attendent dans l'anxiété les décisions qui fixeront leur sort. Ne les décourageons pas.

V. O. P.

PROBLEMES DU SYNDICALISME CHRETIEN

Au seuil d'une nouvelle année qui peut être décisive pour l'orientation et le relèvement de notre pays, il est utile de formuler sommairement les principaux problèmes qui se posent pour le syndicalisme chrétien. Nous en retiendrons deux : le rôle du syndicalisme dans l'économie, les rapports du syndicalisme et de la politique.

Sur le premier point, les lendemains de la guerre manifestent clairement la nécessité d'une évolution syndicale déjà largement esquissée avant le conflit : loin d'avoir comme seule activité la défense des intérêts des travailleurs dans le cadre de l'entreprise et même d'une industrie donnée, le syndicalisme doit de plus en plus s'inquiéter, sur le plan national, de la situation des travailleurs pris dans leur ensemble. Dans l'économie théoriquement centralisée, en fait passablement désorganisée, qui est la nôtre, c'est le rôle des grandes confédérations ouvrières de formuler et de faire valoir les solutions globales qu'une politique au jour le jour des diverses administrations est hors d'état de découvrir. La C.F.T.C., qui a déjà plusieurs fois pris cette attitude, l'a encore précisée dans un communiqué du 29 décembre, publié à la suite de l'alignement du franc.

Prenant acte d'une mesure devenue inévitable, la C.F.T.C. remarquait que l'action des pouvoirs publics doit cependant s'exercer essentiellement sur les prix intérieurs et que rien ne sera fait tant que les prix ne seront pas stoppés et le minimum vital et familial assuré.

Pour y parvenir, la C.F.T.C. « souligne qu'il est indispensable, à cet égard, d'améliorer de façon notable le ravitaillement de la population en denrées et en objets de première nécessité. La création d'une série d'articles nationaux, en particulier pour les vêtements et chaussures, pour le linge et les ustensiles ménagers, s'impose comme une mesure urgente ».

Cette suggestion précise doit être mise en rapport avec la campagne menée dans *Syndicalisme* (hebdomadaire de la C.F.T.C.), au cours des semaines récentes, sur le même thème de l'article national [1]. Il y est indiqué que, dans plusieurs domaines, l'approvisionnement à des prix abordables deviendrait possible si les matières premières étaient affectées d'abord à la fabrication de l'article national, la marchandise de luxe étant réservée essentiellement à l'exportation, au lieu qu'en fait le même commerçant peut exposer « l'article ordinaire dont il n'a —

1. Articles de Maurice Bouladoux (8 décembre 1945) et de Marguerite Rivoire (29 décembre 1945).

dit-il — qu'un modèle en vitrine, et l'article de luxe qui abonde et que le client, attiré par l'enseigne trompeuse, emporte parce qu'il est pressé par la nécessité » (*Syndicalisme*, 8 décembre 1945).

Il ne s'agit pas d'une fantaisie utopique. Un simple regard sur les pratiques de nos voisins britanniques au cours de ces années de misère nous rappellerait que l'article national peut se fabriquer et se vendre, sauvant les travailleurs de leur détresse, et que les difficultés communes peuvent n'être pas alourdies par le scandale de l'injustice.

Nous avons à dessein retenu, parmi d'autres, ce point particulier des revendications immédiates de la C.F.T.C. Ceux qui suivent son action avec sympathie, et qui espèrent de sa part une contribution efficace à notre lutte contre la misère actuelle, apprécieront toujours plus les suggestions d'ordre économique concret et les plans d'action dans l'immédiat que le renouvellement d'affirmations de principe dont les milieux chrétiens ont souvent été prodigues dans le domaine social. Une doctrine d'organisation professionnelle a sa valeur essentielle. Il faut aussi, aujourd'hui, une politique économique. On peut en discuter, techniquement, les éléments. Les syndicalistes chrétiens peuvent trouver dans certains cas, ne pas trouver du premier coup dans certains autres, la solution adéquate. Leurs amis leur seront en tout cas reconnaissants de s'engager concrètement et de participer de manière positive à la reconstruction de notre vie économique.

*
* *

Nous nous heurtons maintenant à un autre problème. Si le syndicalisme prend sa part de responsabilité dans notre politique économique, comment se présente pour lui son rôle dans la politique générale ? C'est la quesion de l'activité politique de ses militants. Elle s'est posée ces mois derniers en des termes nouveaux. Un certain nombre de membres de la C.F.T.C., convaincus de la nécessité absolue de l'indépendance syndicale, avaient maintenu au congrès de septembre 1945 leur désir de voir les responsables syndicaux demeurer à l'écart de la lutte électorale. On sait que la majorité du congrès décida finalement, à titre exceptionnel, d'admettre pour les syndicalistes la candidature à la Constituante, non pas d'ailleurs comme membres de la C.F.T.C., mais individuellement dans le parti de leur choix.

La décision, qui n'était pas unanime, continue à être discutée chez les militants. Beaucoup de ceux qui observent la C.F.T.C. et se préoccupent de son avenir souhaitent que l'expérience soit instructive et permette à la Confédération de mettre au point clairement sa doctrine sur les rapports du syndicalisme et de la politique. Le fait qu'un certain nombre de syndicalistes chrétiens, après avoir efficacement contribué au succès du M.R.P., se trouvent maintenant englobés dans la stricte discipline du groupe parlementaire du parti, oblige leurs amis à se poser des questions assez graves, et d'abord celle de l'efficacité de leur action. La C.F.T.C. doit-elle intervenir, sur le terrain de la politique économique, avec toute son indépendance et sa personnalité, ou doit-elle voir ses militants renforcer un parti qui a et qui aura forcément des préoccupations d'un autre ordre ? La question des

incompatibilités de mandats se posera de nouveau au prochain congrès. Plus d'un ami de la C.F.T.C., soucieux de l'avenir du syndicalisme, souhaitera que l'expérience ne soit pas renouvelée.

On pourrait ajouter que, le même problème s'étant trouvé constamment posé dans l'histoire de la C.G.T., il s'en est dégagé des enseignements connus de tous; plus d'une fois les risques de confusion sont devenus graves et l'indépendance syndicale a pu en être compromise. Ce n'est pas sans raison que se manifestent périodiquement, à l'intérieur de la C.G.T., des rappels vigoureux à l'indépendance proclamée par la Charte d'Amiens de 1906. Certains militants chrétiens ont pu se demander s'il était bien utile de tenter à leur tour l'expérience.

***

A vrai dire, c'est la loi de toute action collective de se voir fréquemment placée devant ce choix difficile : participer à un autre mouvement, par un souci de présence que l'on veut efficace — ou sauver d'abord la netteté des positions et l'indépendance des principes, en gardant sa liberté d'action. Ce dernier souci semble avoir prévalu dans la décision prise en octobre par les délégués de la C.F.T.C. quand ils se sont retirés de la Conférence Syndicale Mondiale. Sans revenir sur l'ensemble de l'exposé paru dans le numéro de décembre de *La Vie Intellectuelle* sous la signature de Guy Thorel, nous indiquerons seulement que l'hypothèse envisagée page 63 d'un calcul sur l'attitude éventuelle des Britanniques paraît un peu compliquée. Les arguments (exposés dans *Politique*, 15 novembre 1945, pp. 471-476, sous la plume autorisée de Gaston Tessier) paraissent se ramener pour l'essentiel, avec l'attachement à l'Internationale syndicale chrétienne, à cette préoccupation d'indépendance qui prévaut quand des principes sont visiblement engagés. C'était le cas, disent les représentants de la C.F.T.C., au sujet du pluralisme syndical. G. Tessier ajoute que la distinction de l'œuvre syndicale et des controverses politiques n'était pas toujours observée. Quel que soit le jugement que l'on porte sur la décision prise, il semble que ses motifs furent assez simples. Plusieurs souhaiteront en tout cas que la même netteté intransigeante se manifeste quand il faudra décider, à l'intérieur de la France, des rapports avec les formations politiques.

J. Montalet.

LIVRES

Ernest Pezet : *L'Autriche et la Paix*. Édit. Self, 1945. Un vol. in-8 de 191 pp. 75 fr.

Maintenant présenté par Wladimir d'Ormesson, ce livre est la réédition de celui qu'Ernest Pezet avait publié en 1938 : *Fin de l'Autriche, fin d'une Europe*, et dont Édouard Herriot avait alors écrit la préface.

Réédition opportune et qui mérite d'être signalée, car le sujet traité est resté d'une brûlante actualité.

Tous ceux qui s'intéressent au maintien de la paix de demain liront avec profit ce livre où l'auteur, spécialiste des questions danubiennes, sait mettre à la portée des moins avertis les problèmes économiques et raciaux posés par l'Europe centrale et balkanique.

Bien que les redites et l'impossibilité de traiter à fond dans un ouvrage si réduit toutes les répercussions de la question autrichienne en rendent parfois la lecture un peu ardue, ce livre éclaire d'un jour cru les responsabilités françaises et anglaises dans la dernière guerre. Car il nous prouve une fois de plus que si le commun des mortels ignorait l'évolution de la politique étrangère et les conséquences des reculades successives de 1936 à 1939, quelques-uns étaient avertis du danger qui nous menaçait et prévoyaient quelles seraient les visées prochaines de l'expansion raciste.

Il est à espérer que les diplomates qui régleront le sort de l'Europe centrale lors du prochain traité de paix tiendront compte des enseignements du passé que l'auteur a si bien su mettre en lumière.

Chemins de fer et Cheminots, par G. Harrand. Les Éditions ouvrières, 1944. Un vol., 150 pp., 24 fr.

On a l'impression, après avoir lu ce livre, d'en savoir autant que le directeur général de la S.N.C.F. Et notre érudition est aisée, car ce livre technique est alerte comme un roman d'aventures. Je l'ai fait lire à quelques jeunes gens; il les a captivés autant qu'il m'a intéressé, ce qui n'est pas peu dire.

P. Meyer : *Former des hommes*. Éditions du Foyer Rural, 1944. Un vol., 150 pp.

Le problème de l'éducation des enfants est vaste, divers et dangereux. L'essentiel en a été traité avec netteté dans les trois parties de ce livre : connaître l'enfant, le former, le redresser. Que les parents et les éducateurs s'en inspirent; ils y prendront un intérêt très vif et en tireront le plus grand profit.

André Lafons.

E.-M. Reynaud : *Potences et pots de fleurs*. Journal d'un déporté de Neuengamme. In-12 de 178 p. Éditions Defontaine, Rouen.

Parmi les nombreux témoignages rapportés d'Allemagne par nos prisonniers et déportés, il en est peu qui se recommandent autant que celui-ci par l'accent de franchise, par la netteté du coup d'œil, par l'enjouement du ton ainsi que par l'alacrité du style. L'auteur est un universitaire mûri dans la carrière, et c'est ce qui lui a valu d'être emmené en otage, en juin 1944, de

Rouen à Compiègne et de là à Neuengamme, en compagnie de quelques notabilités de l'État, de l'Université et de l'Église, dont les deux recteurs de Toulouse. Mais cet érudit et fin lettré a horreur de tout pédantisme, et il a trouvé dans les muses ses meilleures consolatrices. C'est un bon Français qui aime son pays et est justement fier d'avoir souffert pour lui, mais qui ne se fait pas d'illusions sur son compte. Il est si français qu'il en est gaulois par moments, oh! sans appuyer, car il est artiste avant tout et ne procède que par touches discrètes. Il déteste les Allemands et il nous explique pourquoi, et ce n'est pas seulement pour des raisons personnelles; mais il préfère l'ironie à l'invective, et ses traits ne portent que plus à fond. Jugez-en d'après ces quelques lignes, qui expliqueront en même temps le titre choisi : « L'Allemand a toutes les vertus. Mais son orgueil, qui s'en nourrit, les change en vices. [...] Étrange peuple, que ses vertus mêmes égarent et détruisent, et qui fait servir le bien aux usages du mal! Peuple à l'âme invertébrée, au cœur arythmique, à la cervelle sans force d'inhibition, à l'intellect sans jugement, et qui décore ses potences de pots de fleurs ! »

M. Reynaud a montré cette force d'âme peu commune qui consiste à rire de ses malheurs pour ne pas avoir la faiblesse d'en pleurer et pour garder toujours ce self-control, cette dignité d'attitude qu'on rencontre si rarement chez des captifs, même et surtout de haut grade. On sent qu'il a été pour ses compagnons d'infortune un mainteneur du moral, et cela l'autorise à relever assez crûment chez certains des défaillances regrettables. Il n'a pas le moindre sens religieux, et il s'en confesse avec simplicité. Mais il a le sens de l'humain et celui de l'humour, et ceci compense bien un peu cela. En vérité, voilà un témoignage précieux, non seulement sur les événements et sur les hommes, mais sur un homme, à qui je suis bien sûr que tout lecteur même non averti donnera son amitié et son admiration.

R. Troude.

Pelagia Lewinska : *Vingt mois à Auschwitz*. Édit Nagel, 1945. Un vol. de 200 p. 80 fr.

A sa parution, ce livre, étonnamment clair et sincère, a fait, à juste titre, beaucoup de bruit. C'est le premier témoignage sur le camp d'extermination d'Auschwitz. L'auteur, Mme Lewinska, non seulement en a décrit les horreurs avec une sobriété émouvante, mais nous aide encore à comprendre le plan diabolique de ses bourreaux.

Pour elle, Auschwitz n'est pas seulement un fait, mais un problème que l'humanité tout entière doit s'attacher à résoudre. La leçon d'Auschwitz doit même dépasser les individus. Elle ne sera durable que si, au-delà de la souffrance physique qui ne se communique pas ou qui peut s'oublier, tous les hommes de tous les pays comprennent que l'humanité tout entière a été à Auschwitz, parce que la simple existence de ce camp et de ses semblables remet en question, non seulement nos idées sur l'évolution humaine, mais la notion d'homme elle-même.

Guy Deschaumes : *Vers la Croix de Lorraine*. Roman. Flammarion, 1945. Un vol. in-18 jésus de 235 p. 75 fr.

Un prisonnier libéré rentre d'Allemagne. Sans porter les Allemands dans son cœur, il est enclin à la mansuétude et à l'indulgence envers eux qui lui ont ouvert les portes du camp. Il vénère le maréchal Pétain; il le préfère même à un Gauleiter. Mais sa famille écoute Radio-Londres qui lui dicte son attitude. Il entre en conflit avec elle. Et puis, les exemples qu'il a sous les yeux n'étant plus les mêmes, il évolue insensiblement vers le gaullisme et entre dans la résistance.

C'est l'histoire d'un grand nombre de prisonniers et de la plupart des Français.

André Lafons.

Lin Tuyang : *Feuilles dans la tourmente.* Éd. Delachaux-Niestlé.

Ce n'est pas seulement la description des mœurs chinoises actuelles qui rend la lecture de *Feuilles dans la tourmente* passionnante, c'est aussi l'étude de l'esprit de résistance.

Résistance dans la vie de tous les jours, aussi bien dans Pékin ou Shanghaï occupés, avec ces îlots des concessions internationales où se côtoient tous les types qui vivent de la guerre — et non dans la guerre —, que dans les provinces ou dans Han Kéou, là où l'oppresseur n'a pas mis sa botte. Les bataillons de volontaires se forment pour défendre la patrie.

Résistance dans l'esprit qui se tourne vers les traditions anciennes pour recréer cette unité qui sera nécessaire pour rebâtir la Chine, après la victoire. Résistance dans les cœurs formés à des écoles différentes et qui tous s'éclairent de la même lumière.

Des trois personnages principaux, Lao Ping est le plus traditionnel, il participe de cette Chine ancienne, boudhiste, à la philosophie si calme, mais il est lui aussi lancé dans l'action, avec Paya, jeune Chinois riche aux mœurs européanisées. Et dans cette tourmente que provoque la guerre avec les Japonais, vaste mouvement de migration de peuples, efforts de tous les Chinois auquel ils apportent tous deux leur contribution entière, une jeune femme les accompagne, jeune femme aux noms différents suivant les circonstances; l'entraîneuse de bar, la jeune étudiante et enfin la Sœur de charité qui secourt à Han Kéou tant de détresses sont une seule fille, mais si modifiée par l'influence de la guerre et surtout de ses deux amis, qu'elle en acquiert des personnalités différentes comme ses noms.

Livre attachant au total et dont l'équivalent en France ne nous semble pas encore être paru : ce n'est pas l'épopée de la résistance, c'est une histoire qui se passe pendant la résistance — et où celle-ci conditionne les réactions des différents protagonistes, influençant leur attitude d'origines diverses, pour la tendre vers le but commun.

D. Fouchard.

B. Zuckerhandl-Szeps : *Clemenceau, tel que je l'ai connu.* Éditions de la Revue Fontaine, 1944.

Il est difficile de parler d'un homme public à qui nous lie une amitié privée. En égrenant des souvenirs de quarante années autour de la personne de Clemenceau, qui fût un allié et un intime de sa famille, Mme Zuckerhandl-Szeps n'échappe pas à l'écueil du panégyrique sentimental, et sa narration est trop fragmentaire, sa chronologie trop confuse pour que le rôle historique de Clemenceau en reçoive un éclairage vraiment révélateur. Du moins quelques traits du caractère de cet homme étrange, et qui pourraient bien en faire l'unité à travers les incohérences apparentes des idées et des actes, se dégageait avec assez de force : la haine et la crainte de l'Allemagne, la passion patriotique, l'idéalisme républicain et, sous une croûte de misanthropie pessimiste, l'optimisme humanitaire. D'autre part, l'auteur, qui est Viennoise et fille du grand journaliste autrichien Maurice Szeps, s'est trouvée mêlée d'assez près aux intrigues de Clemenceau pour détacher la Cour de Vienne de l'alliance allemande : quelques documents intéressants sur sa conversation à ce sujet avec l'archiduc Rodolphe et, plus tard, avec le ministre Asrenthal.

P. H.-S.

L'URBANISME IMPOSSIBLE...

Impossible n'est pas français, nous l'espérons bien, et, cependans, l'urbanisme que nous voulons est actuellement impossible.

La fin de la guerre de 1914-1918 facilite la promulgation des premiers textes officiels sur l'urbanisme. L'armistice de 1940 amène ce dernier au premier plan et précipite la codification des textes élaborés pendant l'entre-deux-guerres. Les nécessités d'une reconstruction sont déterminantes, et l'urbanisme en subit les conséquences, tout au moins dans sa conception.

Le Commissariat à la Reconstruction prévoit, parce qu'il semble très difficile de faire autrement, l'étude de « plans sommaires d'aménagement », servant de cadres au projet de reconstruction des zones sinistrées. Pour obvier aux inconvénients d'une telle méthode, la Délégation générale à l'Équipement national se donne pour but, dès 1942, d'instaurer en France une politique générale de l'urbanisme, et de mettre au point la codification des textes législatifs qu'elle condensera dans la loi du 15 juin 1943.

Après la libération, M. Dautry crée son ministère en accouplant de force ces deux organismes, et ainsi, le premier, il consacre aux yeux du public l'importance de l'urbanisme par la dénomination même de ce ministère. Mais le souci de la reconstruction domine. Le Ministère de la Reconstruction et de l'Urbanisme est axé sur la reconstruction, et, c'est pour cette raison, que bien des problèmes ne sont pas *abordés* ou sont *mal résolus*.

Pour être juste, il faut dire que l'urbanisme est en pleine crise de croissance, et ces erreurs sont, sinon légitimes, du moins assez naturelles.

Vingt ans après la loi Cornudet du 14 mars 1919, trois cents plans seulement sont approuvés et autant en gestation. Quatre ans après la loi du 25 juillet 1935 sur les plans régionaux, dix-sept groupements sont constitués par décret, mais aucun n'a pu

fonctionner, le règlement d'administration publique d'application ne paraissant que le 27 janvier 1939. Seuls un plan et un programme existent, ceux de la région parisienne.

Maigre bilan qui témoigne du manque d'expérience de l'administration, du peu de compétence des hommes de l'art, et, ce qui est plus grave, de l'indifférence des jeunes pour les études d'urbanisme, ce qui d'ailleurs n'allège en rien la lourde responsabilité des gouvernements de la IIIe République.

Le Ministère de l'Intérieur, responsable de l'urbanisme jusqu'en 1939, laisse élaborer des plans irréalisables, parce qu'ils grèveraient immanquablement les finances communales et départementales dont il a le contrôle. Les plans d'aménagement ne sont-ils pas dits en effet à cette époque, « d'extension et d'embellissement »; une extension démesurée faite à coup de grandes compositions d'école, sans souci de réalités d'aucune sorte, un embellissement dont l'essentiel se borne à une mise systématique à l'alignement et à quelques ouvrages extravagants, le tout présenté comme étant à une échéance lointaine de 50 à 100 ans.

Pour les hommes de l'art, l'insuffisance est générale. Les seuls architectes aux talent et compétence reconnus œuvrent à l'étranger. Mais en France même, au sein de la nouvelle génération qui monte, certains prennent conscience des nécessités d'un urbanisme pratique — pléiade de jeunes convaincus qui ne craint pas de compléter sa formation dans une période où l'urbanisme ne peut être alimentaire.

L'Institut d'Urbanisme n'attire que peu d'étudiants et il est incapable de former des praticiens habiles en une discipline dont la doctrine reste à établir.

Pendant l'occupation, les textes élaborés par Vichy pour résoudre les multiples problèmes posés par la reconstruction d'alors sont si nombreux et si touffus qu'ils n'aident guère à la compréhension de l'urbanisme, que d'ailleurs ils laissent dans l'ombre le plus souvent. Cependant l'indifférence d'avant-guerre est légèrement entamée. Les représentants des grands services publics ne nient plus qu'il y ait là un problème, mais ne veulent pas encore accepter les conséquences d'une application aux nécessités parfois irritantes.

Durant ces quatre années, beaucoup d'idées ont été émises et si certaines étaient nettement influencées par l'Allemand, elles ont cependant favorisé la réaction immédiate de ceux qui, restant dans une semi-clandestinité, ont continué à penser et œuvrer français. L'arrêt des chantiers a donné aux architectes l'occasion de se préparer en vue de la véritable période construc-

tive. L'amélioration des techniciens est sensible : le contact avec les réalités a été profitable aux anciens comme aux jeunes, et 30 % des nouveaux venus à l'urbanisme commencent à comprendre ce dont il s'agit.

De son côté, l'Institut d'Urbanisme fait un effort et crée une troisième année d'étude destinée spécialement à la formation de praticiens. Mais il est loin de constituer l'école des urbanistes, indispensable à la poursuite d'une politique générale de l'urbanisme. Les réformes nécessaires restent à faire.

A la libération, la création du ministère Dautry marque une étape. Des essais de réalisation manqués, des polémiques et controverses entre les théoriciens français et des confrontations, maintenant possibles, avec les réalisations étrangères récentes, résulte un ensemble de certitudes. Celles-ci sont les éléments d'une doctrine qui va s'affirmant chaque jour malgré les oppositions du moment.

Ayant eu la chance de conserver son animateur, le ministère a un an. Un an d'organisation, c'est peu lorsqu'on songe à notre extrême affaissement dans tous les domaines, à l'aggravation considérable de nos destructions dues aux batailles pour la libération et aux misères qu'elles ont entraînées.

Et pourtant, il faut avoir le courage de faire le point.

Pour nous en tenir aux grandes lignes, notons une amélioration très substantielle.

L'antagonisme est supprimé entre les anciens Commissariat à la Reconstruction et Délégation générale à l'Équipement national, ayant chacun « leur » urbanisme et « leurs urbanistes », l'un pour les villes sinistrées, l'autre pour les villes non sinistrées, certaines villes dépendant des deux.

Au sein du nouveau ministère, deux directions et un commissariat se partagent la tâche principale. L'une, organisme de conception, est responsable de la politique générale de l'urbanisme en France : c'est la *Direction générale de l'Urbanisme et de l'Habitation*. L'autre, la *Direction générale des Travaux* s'occupe de la reconstruction et constitue l'organisme d'exécution. Enfin le *Commissariat aux dommages de guerre* étudie le financement des opérations.

Conception, exécution, financement, cette division semble logique à première vue. Il n'en est rien. Elle couvre la plus extraordinaire confusion.

Procéder à l'enquête préalable, préparer les fonds de plan topographiques, concevoir un plan, accorder les points de vue des différents ministères, faire approuver le projet, en préparer la réalisation par le remembrement, le réaliser en distinguant les

travaux de voierie, les travaux des collectivités publiques, les travaux des particuliers, en prévoir les modalités de financement, en contrôler et surveiller l'exécution, autant d'opérations nécessitant l'intervention de nombreux techniciens : géomètres, urbanistes, architectes, directeurs d'associations syndicales, techniciens sanitaires, ingénieurs, opérations malheureusement réparties au hasard entre les deux directions et le commissariat. L'organisation même de ces services — héritage vichyssois, tout au moins pour les deux premiers — aux hiérarchies juxtaposées, dont les attributions mal définies se recoupent fréquemment, aux répartitions territoriales qui s'enchevêtrent n'est pas sans contribuer à la confusion générale. Mais cet héritage n'est pas simplement matériel, il faut compter également avec les difficultés et parfois même l'incapacité de réadaptation d'un ancien personnel. Est-il besoin d'insister sur toutes les difficultés de détail qui se révèlent chaque jour dans l'application ? Les nombreuses modifications qui interviennent fréquemment et qui témoignent d'un souci constant d'amélioration soulignent, elles aussi, cette absence d'une conception d'ensemble clairement définie. Et le titre même du ministère dit : « de la reconstruction et de l'urbanisme », ne l'affirme-t-il pas dans son saisissant raccourci ?

Reconstruction et Urbanisme !

— La reconstruction est temporaire et doit être considérée comme telle, même si elle dure 15 ans.

L'urbanisme doit être permanent, tout le monde en est convaincu.

— Les sinistres n'affectant que certaines parties du territoire, la reconstruction est limitée dans l'espace.

L'urbanisme s'applique à la totalité des territoires français et à ceux de la France d'outre-mer.

— La reconstruction demande ou exige des solutions d'urgence. Pour que ces solutions soient rapides, il faut qu'elles soient radicales.

L'urbanisme, lorsqu'il s'applique à un vieux pays comme le nôtre, demande des enquêtes approfondies, une étude réfléchie et des hommes de talent.

— Les sinistrés désirent que la reconstruction soit financée entièrement par l'État [1].

Il ne peut être question que l'urbanisme français recoure, en totalité, au financement de l'État.

Pour nous résumer, il n'y a pas de point commun entre la

1. Malgré le rétablissement de la notion de dommage, il semble difficile de s'engager dans cette voie.

reconstruction et l'urbanisme, cependant, il nous faut reconnaître que, sans la reconstruction, l'urbanisme n'en serait pas encore où il en est en France. Mais, que l'on ait pu accoler ces deux termes, et dans un ordre tel que l'urbanisme soit à la remorque de la reconstruction, c'est montrer que l'urbanisme n'est pas encore entendu par tous dans le sens large et nécessaire où il devrait l'être. Par conséquent, c'est faire le procès même de l'urbanisme et de ceux qui se réclament de cette discipline : dans notre société, celui qui n'a pas su affirmer son existence n'a pas droit à l'existence. Pour s'imposer, il faut en avoir les moyens. Il les a depuis 1940, dira-t-on, mais dans des conditions si difficiles qu'il est d'urgence de lever rapidement les obstacles contre lesquels il se heurte si l'on veut le rendre possible et ne pas le frapper de stérilité.

Il faut libérer l'urbanisme de la reconstruction

Nous sommes convaincus que tous les problèmes de reconstruction doivent être considérés comme des cas particuliers d'un problème beaucoup plus vaste qui est celui de la construction, et cette construction doit être dirigée par l'urbanisme.

L'urbanisme a sa charte. L'acte dit « loi du 15 juin 1943 » constitue une œuvre homogène[2]. La construction est régie par l'ordonnance du 27 octobre 1945 relative au permis de construire. Pour l'application de ces deux textes, la mise en place du personnel est pratiquement terminée, sinon parfaitement mise au point. *La Direction générale de l'Urbanisme et de l'Habitation* peut donc prétendre à diriger à la fois l'urbanisme et l'architecture sur l'ensemble du territoire.

C'est dans ce cadre général que doit se faire la reconstruction. C'est pourquoi il faut supprimer dès maintenant l'illogisme d'une *Direction générale de l'Urbanisme et de l'Habitation* rattachée au Ministère de la Reconstruction et d'un *Direction générale de l'Architecture* dépendant du Ministère de l'Éducation nationale. Cette *Direction générale de l'Architecture* créée à la libération comprend : la Direction des bâtiments, palais et ordonnances urbaines, la Direction des monuments historiques et la Direction des sites, perspectives et paysages.

Pour qu'une politique saine de l'urbanisme puisse vivifier le pays dans son entier, il faut réunir, au besoin dans un même ministère, ces deux directions générales afin de les faire présider

2. Œuvre homogène si on l'envisage comme une codification des textes antérieurs. La révision actuellement en cours devrait être beaucoup plus une refonte qu'une révision.

effectivement à l'aménagement du territoire en leur donnant les moyens de contrôler l'ensemble des réalisations.

La Direction générale de l'Architecture conserverait son activité actuelle tout en s'orientant davantage vers un contrôle de l'ensemble des bâtiments publics, quelle que soit la collectivité qui en ait l'initiative. Ceci pourrait être réalisé par l'élargissement des attributions du Conseil des Bâtiments Civils. Pour obtenir plus d'homogénéité, la Direction des sites, perspectives et paysages pourrait être rattachée à la Direction générale de l'Urbanisme et de l'Habitation.

Ainsi organisé, l'urbanisme pourrait répondre avec beaucoup plus de souplesse et de rapidité aux demandes de l'organisme chargé de la reconstruction, car, dans la reconstruction, il faut distinguer le logement d'urgence, qui doit recevoir une solution immédiate et rationnelle sans attendre l'élaboration des plans d'urbanisme, et le logement définitif dont la réalisation sera soumise au permis de construire. Nous agissons actuellement comme si les problèmes d'urbanisme ne pouvaient nous être révélés que par ceux posés par la reconstruction, et nous faisons dépendre la solution, au point de vue de l'urbanisme, de celle que nous avons trouvée à grand peine pour la reconstruction. C'est mettre la charrue avant les bœufs. Il faut nous obliger à penser Urbanisme et envisager les problèmes dans leur ensemble, sans courir au plus pressé avec des solutions de fortune. Les Américains ont résolu des problèmes d'urbanisme, alors qu'ils n'avaient chez eux aucune destruction, et, même en dehors, et bien avant que ne se manifeste l'urgence de réalisations nécessaires à la guerre, ils ont créé le miracle de la Vallée du Tennessee, montrant magnifiquement que tout est dans tout, et que l'urbanisme dans sa forme la plus haute, qui est l'aménagement du territoire, a pour but de créer ou d'accroître le bien-être des habitants par une mise en valeur dans tous les domaines.

Nous savons bien que pour obtenir ces résultats, il a fallu créer un état dans l'État, avec une autonomie financière et de puissants moyens d'action bien coordonnés au service d'une idée directrice. Mais, n'est-ce pas là l'avenir de l'urbanisme qui doit prendre en charge des régions entières, y poursuivre la mise en valeur de toutes les richesses naturelles afin que la vie s'y épanouisse ? Pour que les circonscriptions d'urbanisme puissent jouer ce rôle dans le futur, il faut, dès maintenant, organiser l'urbanisme sur des bases saines et le désolidariser de la reconstruction.

Il faut que l'urbanisme ait ses moyens financiers

La *Direction générale de l'Urbanisme et de l'Habitation* travaille avec les crédits des autres ministères et services. C'est inadmissible. Si l'on veut relever la France, l'urbanisme doit avoir un budget et celui-ci doit être, et de loin, le plus important. Il n'est pas question de supprimer les crédits des autres administrations ni de satisfaire à leurs besoins par un seul organisme. Il s'agit simplement, laissant à chacun le soin de financer ses propres travaux, de permettre à l'urbanisme de prendre en charge les entreprises présentant un intérêt certain pour la collectivité publique. Ainsi, il faut penser à la politique du logement. Avant la guerre, les jeunes ménages ne trouvaient pas où se loger. La majorité des logements sont insuffisants, une forte proportion des logements sont insalubres[3], enfin, il y a les logements sinistrés. Il faut penser à l'organisation générale de la santé en France qui demande des locaux de toute nature. Il faut penser au rééquipement administratif correspondant à la réforme administrative nécessaire. Il faut penser aux grands travaux qu'il faudra bien un jour entreprendre pour que le pays prenne conscience de sa puissance. Il faut enfin penser aux nécessités de l'esthétique : la beauté paye.

L'urbanisme doit coordonner effectivement les programmes des réalisations des différents services publics, car il doit pouvoir choisir afin d'établir un planing général permettant une utilisation rationnelle des crédits. Sans cela, il n'atteint pas l'un de ses buts qui est d'éviter le gaspillage, aussi bien de volonté, d'activité que d'argent. Si l'urbanisme doit aménager le territoire, qu'on lui en donne les moyens et, en premier lieu, des crédits, alors il pourra financer certaines opérations qui ne rapportent qu'à une longue échéance et qui sont, en général, des opérations indispensables à la vie des collectivités (destructions des îlots insalubres, adduction d'eau, réseau d'égouts, voirie, cimetières, ouvrages d'art, participation pour la création de sociétés immobilières, etc...).

Mais il ne faut pas que l'État soit seul à promouvoir une politique de l'urbanisme, car elle risquerait de ne pas porter tous les fruits qu'on est en droit d'en attendre. Il est indispensable

3. Dans telle ville de moyenne importance en partie sinistrée, une statistique précise nous apporte la preuve que :

50 % des familles ouvrières sont insuffisamment logées (1, 2 et 3 pièces en tout, sans les commodités usuelles.

25 % des familles ouvrières sont logées dans des conditions d'habitations inacceptables.

que les municipalités y participent dans la plus large mesure, et pour cela, il faut favoriser l'émulation entre les cités, villes et villages. Les municipalités doivent être libérées de la tutelle trop tyrannique de l'administration centrale et recouvrer leur autonomie financière. N'oublions pas que c'est une des principales raisons qui freina les réalisations d'urbanisme pendant l'entre deux guerres.

Il faut élaborer un nouveau statut de la propriété foncière bâtie et non bâtie

Continuer les erreurs actuelles est préjudiciable à tous : *exproprié, État et bénéficiaire.*

On exproprie actuellement pour cause de remembrement[4].

On exproprie des terrains pour y implanter des maisons provisoires et, maintenant, des maisons définitives, dites « maisons de transition ». On exproprie de même, pour la construction d'immeubles d'habitations à caractère définitif, dénommés I.S.A.I. Dans ces expropriations l'on s'appuie sur des lois plus ou moins récentes, sur la loi du 13 juillet 1938, sur l'organisation de la nation en temps de guerre, sur l'acte dit « loi du 11 octobre 1940 » modifié par les articles 56 et 57 de la loi provisoirement applicable du 31 décembre 1942, mais il n'en reste pas moins que le principe même de l'expropriation est inadmissible.

Nous reconnaissons bien volontiers que, pour donner satisfaction aux sinistrés, pour leur construire des maisons provisoires de transition ou des immeubles définitifs I.S.A.I., il est nécessaire d'avoir des terrains. Que l'on se soit efforcé jusqu'à présent de se les approprier rapidement pour permettre l'ouverture de chantiers et des constructions rapides de cités de relogements, il n'y a là rien que de très naturel, mais ces mesures d'urgence ne peuvent et ne doivent pas créer l'habitude de l'expropriation, car il faut penser urbanisme.

Si, pour beaucoup de nos villes de France il n'est pas besoin de prévoir d'extension, il en est encore de bien vivantes pour lesquelles une politique du logement tendant à supprimer les

4. Une association syndicale de remembrement étant constituée entre les propriétaires des zones sinistrées, il s'avère impossible de procéder à la redistribution des parcelles, sans prévoir des zones de compensation. Pour que le remembrement joue, d'une façon effective, il est nécessaire que ces zones de compensation deviennent la propriété de l'association syndicale, d'où la nécessité de s'approprier dans une ville sinistrée certaines parties du territoire éloignées des destructions.

îlots insalubres, à augmenter le nombre des logement insuffisants, doit amener, nécessairement, à un accroissement du domaine bâti. Une répartition plus judicieuse des industries sur le territoire doit amener aussi des créations nouvelles de logements. Enfin, et c'est le cas de toutes les villes sinistrées, il est indispensable de prévoir de nouveaux quartiers dits « quartiers de compensation ».

Il y a donc un besoin important et général, et, pour le satisfaire, l'expropriation ne peut constituer une panacée.

Les urbanistes appliquent sur le territoire communal un zonage comprenant une zone d'habitation délimitée actuellement par un périmètre dit « d'agglomération », une zone rurale et, éventuellement, une zone industrielle. Tous les terrains emprisonnés par le périmètre d'agglomération doivent, logiquement, s'urbaniser dans les 15 ans (temps normal de revision du plan). C'est dans ce « no man's land » qu'à coup d'expropriation on réalise, tant bien que mal, de futurs quartiers avec des maisons de transition. Si l'on n'aborde pas, dès maintenant, le problème, autant dire que tous les propriétaires des terrains englobés dans le périmètre d'agglomération délimité par l'urbaniste, peuvent se considérer comme de futurs expropriés. Il est certain qu'ils peuvent devancer la réquisition en constituant eux-mêmes des lotissements; mais, comment faire actuellement les travaux nécessaires pour l'approbation d'un lotissement et, au point de vue de l'intérêt général, le lotissement est à proscrire, on connaît trop ces embryons de voies qui défigurent les banlieues de toutes nos villes. Si, d'une part, on reconnaît qu'une extension harmonieuse doit être recherchée, il faut envisager des plans d'ensemble pour les différents quartiers périphériques et les moyens pratiques de les réaliser.

A notre époque où l'argent a un pouvoir d'achat considérablement réduit, l'expropriation est une véritable spoliation et il est fréquent que ce soit de petites gens[5] qui en fassent les frais.

Il semble donc désirable d'informer les propriétaires des terrains situés à l'intérieur du périmètre d'agglomération, de l'obligation de se constituer en association syndicale afin de permettre l'étude d'ensemble des quartiers d'extension, ceci, afin d'éviter, dans une certaine mesure, l'expropriation par zones, prévue à la loi du 15 juin 1943.

5. C'est souvent le cas du rentier qui, ayant acheté un terrain pour construire, n'a pu le faire à cause de la guerre. L'expropriation le prive à jamais de posséder sa maison : comment pourrait-il avec l'argent reçu acquérir, à l'intérieur du périmètre d'agglomération, un autre terrain, alors que la délimitation de la zone d'habitation a accru la valeur du sol. Construire ? La question ne se pose même pas.

La réalisation des travaux se faisant au moment des besoins, soit par l'État, soit par l'intermédiaire d'une société immobilière contrôlée par lui, les propriétaires apportant à la Société leurs terrains, en recevront un nombre de parts proportionnel à leur apport leur permettant un loyer normal de l'argent. Ainsi au versement brutal d'un capital bien souvent inutilisable, il est substitué une rente qui évite le bouleversement des budgets particuliers. A la propriété foncière bâtie ou non bâtie, est substituée une propriété par action.

Un problème similaire se pose actuellement pour les zones industrielles, mais avec encore plus d'acuité, car un mode d'appropriation des terrains dans cette zone, n'a pas encore été mis au point, et le relogement des industriels est particulièrement angoissant. Il est inconcevable que l'urbanisme n'ait actuellement aucun moyen de faciliter l'installation d'un industriel sinistré ou non dans une zone spécialement affectée par l'urbaniste à cet usage, alors que l'industriel en comprend l'intérêt et le demande, mais se trouve rebuté par les prétentions des propriétaires, ruraux pour la plupart.

Qu'on le veuille ou non, le zonage donne une valeur bien déterminée aux différents terrains qu'il touche. Il faut donc en envisager toutes les répercussions, et elles sont nombreuses, sans se contenter de l'expédient qui nous est actuellement fourni par l'expropriation pour répondre à l'urgence de la reconstruction.

Il faut à l'urbanisme une grande souplesse d'action

L'urbanisme ne peut se faire dans le cadre d'un département. Il faut à l'urbanisme des points de comparaison pour pouvoir traiter chaque ville suivant son importance véritable. Il est donc nécessaire, ce qui est d'ailleurs actuellement, que les circonscriptions d'urbanisme comprennent plusieurs départements afin d'avoir plusieurs grandes villes de caractères différents, une grande variété de villes moyennes et de petites agglomérations, des cités industrielles et, éventuellement, des ports. La délimitation des circonscriptions d'urbanisme, calquée sur les régions administratives de Vichy, est certainement à revoir et une indication a déjà été donnée dans ce sens par la répartition territoriale des commissaires aux travaux prévue par M. Dautry dès son arrivée. Il semble qu'il faille se rapprocher des régions économiques afin d'englober les zones d'action des différentes chambres de commerce qui peuvent participer grandement à une politique de l'urbanisme. En outre, il y aurait lieu de tendre à réduire le nombre des régions, 12, semblant un chiffre optimum. Mais cette nouvelle répartition est de peu d'impor-

tance, comparée à la nécessité de donner aux circonscriptions une autonomie leur permettant de traiter sur place la majorité des problèmes. Comme nous l'avons dit plus haut, le but futur de la circonscription d'urbanisme est de dresser un plan général de mise en valeur du territoire et pour cela, il lui faut des moyens puissants. A cette condition, la majorité des problèmes peuvent être étudiés dans le cadre de la circonscription d'urbanisme, problèmes d'habitation, traitement des îlots insalubres, constructions nouvelles, équipement sanitaire scolaire, équipement portuaire, utilisation des richesses naturelles, etc...

Dans ces conditions, le service central devient ce qu'il ne devrait jamais cesser d'être : un organe de direction et de contrôle. On éviterait ainsi qu'une doctrine unique pour la France soit cherchée vainement pendant des années, alors que le premier cas d'application en montre la vanité. Attirer l'attention sur ce fait semble superflu et, pourtant, a sa raison d'être, compte tenu de la manière dont les services du commissariat à la Reconstruction ont fonctionné pendant 4 ans et continuent, hélas ! sous le Ministère de la Reconstruction et de l'Urbanisme. Cette décentralisation de la recherche, de l'étude, de l'élaboration d'une doctrine et d'un pouvoir de décision, ne va pas sans entraîner une lourde responsabilité des hommes dirigeant les circonscriptions. Après quelques années de fonctionnement, il semble que ceux qui ont été mis en place, soient susceptibles d'assumer cette tâche. Au point de vue de la vie provinciale, les circonscriptions d'urbanisme deviendraient rapidement un foyer de culture, animant et réveillant toutes les activités endormies. Ainsi, serait réalisée une des raisons d'être de l'urbanisme qui est d'exalter les activités en puissance.

Libérer l'urbanisme de la reconstruction, lui donner des moyens financiers, élaborer un nouveau statut de la propriété foncière bâtie et non bâtie, réaliser une décentralisation effective, telles sont les conditions essentielles d'une politique de l'urbanisme. L'urbanisme qui, malgré les difficultés de l'occupation, a mis à l'épreuve ses hommes, a clarifié ses idées, obtenu quelques résultats, l'urbanisme, disons-nous, pourra assumer alors, pour le bien de tous, les lourdes responsabilités de l'aménagement du territoire français.

Le 3 janvier 1946.

PIERRE LEISTAC.

« PIERRES PRECIEUSES DE PARIS » AU PAVILLON DE MARSAN

Le but de l'Exposition *Pierres Précieuses de Paris*, qui a connu, au Pavillon de Marsan, un succès tel qu'on a dû prolonger sa durée, est d'attirer l'attention du public sur les vestiges trop ignorés de l'ancienne architecture privée parisienne, et de donner l'alarme quant aux dangers de destruction qui pèsent, paraît-il, sur eux. Ce but a été pleinement atteint en son premier point. Le second revêt-il un caractère d'urgence absolue ? Il nous semble qu'on accourt au secours de victimes depuis longtemps mortes, et on ne saurait en faire grief aux organisateurs de cette manifestation, puisque c'est au XIX[e] siècle que le mal a été fait. Comparativement, les destructions contemporaines ont été peu de chose, et encore ont-elles subi des atténuations : l'Hôtel de Massa a été transféré aux Gens de Lettres, et si l'on peut déplorer que le Pavillon de Hanovre ait été remplacé par le stupide Palais Berlitz, tout au moins se retrouve-t-il intact dans le Parc de Sceaux. Nous ne sommes plus à l'époque du « laissez faire, laissez passer... » (on ne s'en aperçoit que trop en d'autres domaines), et le danger présent nous semble bien davantage résider dans le fait que le zèle intempestif de démolisseurs et de constructeurs ignares a provoqué une réaction fort justifiée, mais dont il ne faudrait pas que l'urbanisme devînt, à son tour, la victime.

Il y a des cas où il faut choisir entre le passé et le présent, entre la mort ou la vie. Une ville n'est pas un musée, et il est plus important que ses habitants y vivent sainement que d'y patauger dans les témoignages d'un passé douteux; nous nous refusons à voir avec sérénité des enfants contracter la tuberculose à l'ombre de vieilles pierres vénérables... Nous pensons ici particulièrement au Marais; de véritables joyaux y subsistent, au cœur d'îlots insalubres, où c'est « la honte de notre capitale », comme diraient nos édiles, de voir encore subsister des êtres humains. Pourra-t-on détruire ceux-ci sans atteindre ceux-là ? Nous le souhaitons vivement. Au surplus, ces quelques réflexions ne nous sont-elles inspirées que par la crainte d'excès dans une réaction provoquée par des manœuvres où le commerce a d'ailleurs eu une part beaucoup plus importante que l'urbanisme.

Tout autre est le cas, par exemple, du faubourg Saint-Germain, dont de nombreux hôtels ont d'ailleurs trouvé une destination parfaitement convenable comme ministères ou ambassades. On doit savoir gré à l'Exposition *Pierres Précieuses de Paris* de nous avoir révélé quelques-unes de ces merveilles trop souvent dissimulées derrière un mur rébarbatif, et d'avoir émis le vœu que le public pût avoir accès à ces propriétés privées qui sont une des plus belles parties du patrimoine national.

Quant à la valeur de l'Exposition elle-même... Eh bien ! nous avouons être toujours un peu déçu par ces juxtapositions de graphiques, de slogans et de photographies que sont ces expositions de propagande, traitées par des compétences, et vestiges d'une pénible époque. Encore s'il s'agissait de nous démontrer le développement des charbonnages ou des aciéries... Mais il s'agit d'esthétique. Et on ne s'en aperçoit guère. Ce caractère de monotonie est inévitable, dira-t-on. Il eût été ici possible de l'atténuer en apportant plus de soin à la présentation photographique. Celle-ci, portant sur un pareil sujet, eût pu donner de véritables œuvres d'art, alors que nous n'avons que de bons documents.

La reconstitution de quelques intérieurs, évocation d'un musée Grévin de qualité, apporte un peu de couleur à cet ensemble gris. Il y a là quelques très belles pièces, et une chose charmante et absurde, la chambre de la duchesse de Berry, qui « aère » notre esprit accablé par cette atmosphère de statistique qui pèse encore si lourdement sur la France et ne prouve rien aux Français.

Gaston Poulain.

LA PROCHAINE SESSION DES SEMAINES SOCIALES

La prochaine Session des Semaines Sociales de France aura lieu du 29 juillet au 3 août 1946, à Strasbourg. Elle aura pour sujet : *La communauté française.*

On sait qu'en 1945 les Semaines Sociales de France ont tenu à Toulouse une session : *Transformations sociales et libération de la personne*, qui a eu un grand retentissement.

Pour tous renseignements, s'adresser au Secrétariat Permanent des Semaines Sociales de France, 16, rue du Plat, Lyon-2e.

CULTURE

PIERRE MESNARD
et ROBERT RICARD. *Aspects nouveaux d'Unamuno.*

L'existentialisme n'a pas seulement gagné, du Danemark, l'Allemagne et la France, il a même atteint en Espagne le célèbre spécialiste de la « cocotologie », car Unamuno n'est véritablement devenu philosophe que sous l'influence de Kierkegaard.

MIGUEL DE UNAMUNO. *Juan et Juana.*
(Tr. ROBERT RICARD.)

CHRONIQUES

Livres, par P.-H. S., MAXENCE HERRAND, ROBERT-PIERRE IGLÉRIS, CLAUDE BRESSAC, MICHEL CARROUGES, ANDRÉ LAFONS et ANDRÉ JOLIVET.

Théâtre, par HENRI GOUHIER.

Musique, par ÉMILE DAMAIS.

Cinéma, par JEAN-PIERRE CHARTIER.

REVUES

ASPECTS NOUVEAUX D'UNAMUNO

Parmi tous les genres littéraires, celui de l' « essai » est un des plus scabreux en ce qui concerne la survie du nom et de l'œuvre. Traduire en une forme plastique les sentiments de ses contemporains ou les réactions de sa propre conscience sans donner à cette expression la puissante infrastructure des principes philosophiques ou la cohésion objective du roman, c'est risquer de voir disparaître tout l'intérêt d'une pensée avec le remous historique qui lui avait donné naissance. Une fois le flot retiré, l'écume qui traduisait aux yeux du spectateur les ambitions inconscientes de son élan vital ne demeure pas longtemps étalé sur le rivage : les petites bulles qui la composent, après avoir contenu un moment tous les feux de l'arc-en-ciel, éclatent et s'évaporent. Seul subsiste le souvenir d'une frange plus transparente, à la crête d'une lame plus puissante que les autres, et qui marqua pour un temps les limites d'une marée. Aussi, quand l'essayiste a disparu, ses fidèles éprouvent-ils une certaine angoisse à voir sa trace s'effacer peu à peu sur la grève. C'est ainsi que Montherlant, au moment le plus critique, nous jetait son cri d'alarme : « Barrès s'éloigne! » — avant que la postérité ne fût venue accorder à son maître l'inscription historique qu'il avait passionnément souhaitée sa vie durant. Les fidèles d'Unamuno ne connaîtront peut-être pas une aussi vive inquiétude : dix ans ne se sont pas écoulés depuis sa mort qu'il a déjà pris place dans le panthéon littéraire de l'Espagne contemporaine grâce aux travaux remarquables de deux de ses compatriotes. C'est le bilan des ouvrages du P. Miguel Oromí et de M. Julián Marías que nous voudrions apporter

ici au lecteur français, tout en y joignant à notre tour quelques réflexions personnelles [1].

* * *

L'ouvrage du P. Oromí, qui contient par ailleurs une bonne bibliographie de ses œuvres, nous donne un excellent aperçu de la vie de notre auteur. Miguel de Unamuno y Jugo naquit à Bilbao le 29 septembre 1864 d'une vieille famille basque de Vergara : très fier de ses origines, très attaché à sa province, Unamuno ne se fera jamais faute de rappeler ses racines dans cette terre riche de grands génies religieux, actifs et conquérants. C'est à Bilbao même qu'Unamuno poursuit ses études; dès l'âge de quatorze ans il se passionne pour la philosophie et lit dans la bibliothèque de son père Balmes et Donoso Cortés. A la suite de Balmes il pénétrera dans l'histoire de la philosophie et il lui devra ses premiers préjugés sur Descartes, Kant et Hegel; puis il abordera lui-même la lecture de Kant, de Fichte et de Hegel.

En 1880 il part pour Madrid où il obtiendra en 1884 le bonnet de docteur avec une thèse sur la langue basque. Les milieux intellectuels de la capitale sont alors en train de découvrir la philosophie allemande contemporaine et de s'en imprégner fortement. Il y a d'abord le petit cercle hégélien de Contero Ramírez avec Fabié, Pi y Margall et Castelar. Il y a surtout l'infiltration profonde de cette philosophie pédagogique et politique qui eut en Espagne une fortune si étonnante, le krausisme [2]. Après l'abbé Jobit, le P. Oromí souligne l'influence considérable de l'esprit krausiste sur l'Espagne contemporaine, en particulier par la formation de

1. Julián Marías, *Miguel de Unamuno*, Madrid, 1943; Miguel Oromí, Franciscano, *El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno, Filosofía existencial de la inmortalidad*, Madrid, 1943. Ces deux volumes ont déjà provoqué une très belle étude du grand hispanisant français Maurice Legendre, *La religion de Miguel de Unamuno*, dans *Spes Nostra* (Revista bilingüe hispano-francesa), n° 1, Madrid, 1944, pp. 8-24.

2. Cf. Pierre Jobit, *Les éducateurs de l'Espagne contemporaine*. I. *Les Krausistes*; II. *Lettres inédites de D. Julián Sanz del Río*, 2 vol., Paris et Bordeaux, 1936 (Bibl. de l'École des Hautes Études Hispaniques, fasc. XIX et XX). C. r. par Robert Ricard dans *La Vie Intellectuelle*, 25 décembre 1936, pp. 475-479.

la célèbre génération de 1898, qui relie au nom d'Unamuno ceux de Ganivet, d'Azorín et de Pío Baroja. Ce curieux mélange de sérieux universitaire, de relativisme philosophique et religieux, n'était sans doute pas un terrain propice pour l'épanouissement d'une foi robuste. L'ambiance politique et sociale faite d'anarchie et de guerre civile n'était pas plus favorable. Aussi ne faut-il pas nous étonner qu'Unamuno ait rencontré à Madrid la crise décisive qu'il nous raconte dans le roman *Paz en la guerra*, qui fut peut-être avec la *Vida de Don Quijote y Sancho* le plus chéri de ses ouvrages. Insistons dès maintenant sur le caractère très particulier de cette crise d'âme : Unamuno s'aperçoit brusquement qu'il a perdu la foi et il renonce sans regret, tout paisiblement, à la pratique de sa religion. Mais il demeure hanté et presque obsédé par le problème de l'immortalité personnelle.

La vie d'Unamuno va désormais s'enclore pour trente ans dans le cadre provincial. C'est tout d'abord à Bilbao, avec son gros négoce de vins et sa puissante industrie métallurgique, qu'il connaît pendant sept ans la vie difficile du professeur de l'enseignement privé. Mais son regard ne cesse de convoiter les postes de la célèbre Université castillane de Salamanque, où il essaie vainement d'obtenir successivement les chaires de philosophie, puis de latin. Enfin en 1891 il emporte au concours la chaire de grec, qu'il troquera dix ans plus tard contre celle de langue espagnole. Ces changements fréquents d'orientation nous donnent une idée de sa vaste culture et du peu de sérieux de son œuvre universitaire. Le P. Oromí souligne avec raison à quel point tout cela n'était pour Unamuno qu'un simple gagne-pain sans rapport avec son activité philosophique, littéraire et politique — laquelle oscille entre sa participation aux grands congrès ibériques ou internationaux, et les conversations de café, les *tertulias*, dont Unamuno éprouvera toute sa vie le besoin comme d'un stimulant à sa verve créatrice.

Cette activité idéologique, un tempérament passionné, vont l'amener à prendre une part de plus en plus vive à l'agitation politique qui n'a jamais cessé de couver dans la Péninsule. Son opposition déclarée à la monarchie et en particulier à la personne d'Alphonse XIII lui vaut d'être destitué en 1914 des fonctions de recteur qu'il occupe à Sa-

lamanque depuis 1901. Il s'en venge en se présentant en 1919 comme candidat républicain aux Cortes. Battu, il prend position contre le gouvernement de Primo de Rivera avec une telle violence que ce dernier se voit contraint de l'exiler aux Canaries. Il s'en échappe en juillet 1924, réside à Paris et à Hendaye et ne rentre en Espagne qu'en février 1930. Il y reprend sa chaire de Salamanque et il est même nommé recteur à vie de l'Université sous le gouvernement républicain. Cela ne l'empêchera pas de se déclarer partisan du général Franco en 1936. Mais son indépendance farouche ne tarda pas à lui valoir les plus grandes difficultés : il venait d'être privé de son titre de recteur quand il mourut brusquement le 31 décembre 1936. Le cercueil de ce recteur destitué fut porté sur les épaules d'un groupe de jeunes phalangistes — dernier symbole des contradictions dans lesquelles se déroula toute la vie, non seulement publique, mais même spirituelle, du grand écrivain espagnol.

*
* *

L'œuvre d'Unamuno se présente au lecteur sous forme d'une multitude très bigarrée d'essais, de nouvelles et de romans, où l'éloquence et la vivacité du style ne suffisent pas à masquer une certaine allure d'improvisé et de précaire. Le lecteur — dont Maurice Legendre a parfaitement remarqué qu'il fait bien plutôt figure d'auditeur en chair et en os — se voit souvent prié de patienter, d'attendre encore un peu la lumière du prochain chapitre. Mais l'avertissement pourrait aussi bien valoir d'un volume à l'autre. Comme le remarque très finement M. Julían Marías,

> sous des apparences de contradiction, d'incohérence et de dispersion, Unamuno écrit toujours le même article, le même livre; chaque fois, il a une impression d'échec ou d'inachèvement, et il écrit un autre article, un autre livre, pour compléter, continuer, approfondir les précédents (*op. cit.*, p. 14).

Au fond, il n'a qu'un sujet, et c'est lui-même. C'est pourquoi ses nouvelles et ses romans se réduisent si souvent à de pures relations entre des personnages sans cadre géographique et sans insertion historique : ces données

n'apparaissent que dans la mesure où tel groupe social reçoit de l'auteur le coup de baguette capable de le transformer en être humain. Dans *Paz en la guerra*, le personnage, c'est Bilbao. Aussi bien Julían Marías n'hésite-t-il pas à qualifier ce genre littéraire de « roman personnaliste ou existentiel » (*op. cit.*, p. 51). Mais, comme nous le verrons plus tard, la même personnification créatrice règle jusqu'aux traits principaux de la métaphysique unamunienne. Le Dieu de *L'Agonie du christianisme*, l'Espagne des divers essais, si l'on ose ainsi parler, des personnages en chair et en os, aussi vivants et agissants que leur fécond animateur. Et pour une raison bien simple : c'est qu'Unamuno est incapable d'évoquer une réalité qui ne soit pas en quelque manière créée et façonnée à son image. Il y a donc bien une unité profonde de l'œuvre, et c'est celle qui rattache à leur auteur toutes ces créations personnelles qui peuplent ses livres, celle qui exprime précisément dans son activité poétique la force expansive de son génie,

l'unité dynamique et permanente de la pensée de don Miguel de Unamuno (*op. cit.*, p. 14).

Et comme Miguel de Unamuno n'a guère d'autre souci ni d'autre préoccupation que d'affirmer cette personnalité et autant que possible d'assurer sa perpétuation par delà le tombeau, on doit bien dire que toute l'œuvre d'Unamuno a valeur philosophique et qu'elle réalise ce que l'on peut appeler avec le P. Oromí « une philosophie existentielle de l'immortalité ».

Mais il convient ici de prendre garde. Tout d'abord, comme le remarque Maurice Legendre (*art. cité*, p. 9), ce n'est peut-être pas rendre service à Unamuno que d'exposer de façon systématique des idées qui n'étaient parfois chez lui que la fusée d'un instant; et il se peut en particulier comme nous le verrons plus loin, que l'homme ait été ici plus religieux que ses livres. Notons en outre qu'une philosophie qualifiée d'existentielle doit être étudiée avec une méthode spéciale, ce dont la critique ne semble pas s'être encore aperçue : de là tant d'études sur Kierkegaard, Jaspers ou Heidegger, aussi abstraites si possible que s'il s'agissait de Parménide ou d'Aristote. Enfin il ne suffit pas de

classer sous une même étiquette un groupe très hétérogène de penseurs pour expliquer l'originalité de leur doctrine commune ou respective. Une minutieuse analyse, surtout lorsqu'il s'agit de philosophes existentiels, doit préciser la *filiation réelle* de leurs pensées et montrer comment s'est faite entre leurs personnes cette « communication indirecte » requise par leur postulat initial. Or il est bien évident que le livre du P. Oromí pèche assez gravement contre toutes ces règles critiques : l'idée, d'ailleurs marquée par le sous-titre, qu'Unamuno se rattache à la philosophie existentielle, l'amène à des confrontations trop lourdes, trop fréquentes et souvent mal orientées d'un point de vue purement historique. On remonte des principes de la philosophie existentielle tels qu'ils ont été formulés à une époque toute récente vers les thèses d'Unamuno — qui prend ainsi presque figure d'un disciple rétrospectif de Heidegger — bien plus souvent qu'on ne descend des thèses du philosophe pour découvrir leur fécondité ultérieure. Ces rapprochements forcés et trop souvent gratuits justifient donc la critique de M. Marías lorsqu'il déclare :

Nous devons nous garder de déverser sur le mot d'existence, quand nous parlons d'Unamuno, toute la spéculation métaphysique de Heidegger, ce qu'il appelle l'*existenziale Analytik des Daseins*, non plus que l'étude ontologique de la vie faite par Ortega. Unamuno reste en dehors de ces investigations rigoureuses, et nous serions obligés d'altérer sa méditation si nous essayions de la hausser à ce niveau (*op. cit.*, p. 53).

Il n'en reste pas moins que l' « existentialisme » d'Unamuno pose un problème critique du plus haut intérêt, sur lequel il convient d'insister, car il est d'une importance capitale pour la compréhension de la doctrine. Si l'existentialisme d'Unamuno a pour source première cette affirmation radicale de l'individu qui s'exprime aussi bien dans les maximes de ses essais que dans les discours de ses héros, il n'est véritablement devenu philosophie que sous l'influence et à l'imitation de Kierkegaard.

Le P. Oromí, en biographe averti, rappelle ce fait singulier d'un Unamuno tellement intéressé par la doctrine du penseur scandinave qu'il apprend le danois uniquement pour lire les œuvres de Kierkegaard. Maurice Legendre ne

se fait pas faute non plus de signaler cette influence. Mais ni l'un ni l'autre ne semblent avoir saisi l'importance d'un contact acquis au prix d'un tel effort.

Il suffit pourtant de lire avec l'attention requise *Le sentiment tragique de la vie* pour voir à quel point ce livre tout entier exprime une influence si profonde qu'on peut parler de filiation authentique. Notons tout d'abord que le nom de Kierkegaard y est douze fois prononcé, battant de très loin les rivaux les plus redoutables. Mais si l'on se reporte à l'œuvre du philosophe danois et en particulier au *Post-scriptum définitif non scientifique*[3] auquel sont empruntées toutes les citations, on s'aperçoit que les deux tiers de l'essai s'inscrivent en marge de ce volume.

Rappelons en premier lieu la présence de Kierkegaard dans les rangs de ces treize apôtres[4] en qui Unamuno reconnaît les fondateurs du sentiment tragique, et qui vont de saint Augustin à Vigny. Mais Kierkegaard reste l'objet d'une attention particulière : on ne se contente pas de lui donner le rang d' « homme », ce qui est déjà chez Unamuno le signe d'une haute considération, on ajoute, avec une déférente admiration : « et quel homme! » — et l'on va même jusqu'à le dénommer avec tendresse : « mon frère Kierkegaard » (pp. 14, 139 et 140). Quant à l'orientation doctrinale, elle est déjà très consciente, car c'est à la belle traduction de M. Marcel Faure-Beaulieu que nous devons — croyons-nous — le premier emploi du terme *existentiel* au sens moderne dans la langue philosophique française (*op. cit.*, p. 146, n. 1).

Ce qu'Unamuno emprunte à Kierkegaard, c'est toute la théorie du penseur individuel subjectif existant, c'est l'idée qu'il n'y a pas d'autre réalité que l'individu ni d'autre problème pour celui-ci que l'acquisition de la béatitude éternelle (c'est-à-dire le thème commun des deux ouvrages) — c'est l'idée que le rationalisme systématique est un véritable suicide de l'esprit (cf. p. 146 et *circa*), l'idée que la passion est la véritable mesure de la religion individuelle

3. Soeren Kierkegaard, *Post-scriptum définitif non scientifique aux Miettes philosophiques*, Copenhague, 1846. Traduction française par Paul Petit, Paris, Gallimard, 1941.

4. Nous citons *Le sentiment tragique de la vie* dans la traduction de Marcel Faure-Beaulieu, Paris, N.R.F., 1917.

(p. 217), que les propositions dogmatiques n'ont aucune valeur objective (p. 163); l'idée que Dieu est essentiellement une éternité active (p. 190) sensible à chacun de nous sous la forme d'une providence personnelle (pp. 237 et 248); l'idée que la foi est à base d'incertitude (p. 149), que le désespoir est en même temps son fondement et son *ultima ratio* (p. 153) et que le christianisme est « une sortie désespérée » pour défendre l'immortalité (pp. 241 et 308); l'idée que la souffrance est la véritable substance du moi religieux[5]; l'idée que le progrès spirituel procède par sauts, c'est-à-dire par bonds discontinus d'un plan de vie à un autre (p. 14 et 157) et que les deux seules normes acceptables pour un homme sont l'existence poétique et l'existence religieuse (p. 241); enfin la condamnation conjointe de l'activité temporelle des « régénérés » (p. 384) et de la claustration monastique (p. 344).

Joignons à ces positions doctrinales des emprunts plus ou moins judicieux aux théories de l'angoisse (p. 249), du ressouvenir (p. 242) et de la totalité (p. 340) — cette dernière très mal comprise par notre auteur —, précisons enfin que l'appréciation de Spinoza (qui joue un très grand rôle dans la métaphysique d'Unamuno), celle de Kant, de Lessing et de Hegel, sont fortement influencées par les jugements de Kierkegaard; que le fameux « pirandellisme » exposé dans *Niebla* et dans les *Trois nouvelles exemplaires* provient également de la même source[6] — et nous aurons rappelé les principales dettes contractées par Unamuno envers le grand philosophe danois.

Elles sont, on le voit, considérables. Le P. Oromí avait donc bien raison de parler de philosophie existentielle, mais il fallait viser de ce côté[7]. Quant à Maurice Legendre, ayant noté cette influence, il était porté à la sous-estimer parce qu'il la savait tardive. Mais il ignorait la place exacte

5. La phrase où Maurice Legendre (*art. cité*, p. 10) veut voir un souvenir de Pascal est traduite intégralement de Kierkegaard, chez qui elle commande un développement d'une importance capitale. Cf. *Post-scriptum*, trad. Petit, pp. 291-355.

6. Cf. « Une première et dernière explication », dans *Post-scriptum*, trad. Petit, pp. 424-427.

7. Notons d'ailleurs que le critique espagnol, après l'avoir signalée, conclut son ouvrage en rappelant la parenté étroite des deux hommes et des deux œuvres (*op. cit.*, pp. 220 et dernière).

et l'importance de Kierkegaard à l'intersection de la métaphysique postkantienne et de la poésie romantique. Or la culture d'Unamuno s'était tout entière orientée dans ces deux directions. Sur les treize apôtres du sentiment tragique de la vie, douze peuvent passer pour romantiques : Senancour et Lenau ne le conduisaient pas moins à Kierkegaard que Kant et que Hegel, dont il était fortement imprégné et sur lequel il a laissé quelques jugements très nuancés. La rencontre de Kierkegaard représentait donc pour lui non seulement la résonance de son inquiétude et de ses aspirations intérieures dans un instrument magnifique, mais l'intégration désormais possible de toutes ses connaissances antérieures. On comprend qu'elle ait dès lors agi avec l'intensité que nous avons signalée et qui n'avait certainement pas été assez dégagée par les études de nos prédécesseurs.

*
* *

A côté de cette innutrition capitale et synthétique, la lecture d'Unamuno décèle une autre influence, secondaire et analytique, celle de la culture allemande, singulièrement sous la forme du protestantisme libéral. Nous retrouvons ici le krausiste, formé dès l'Université au respect des *Grundrisse*, *Handbücher* et *Realencyclopädien* dont l'Allemagne des XIXe et XXe siècles a inondé le monde entier.

Miguel de Unamuno n'assimile certes pas l'immense fatras de connaissances indispensables, d'érudition intempestive et de critique contestable que forme cette production. Mais il en respecte la masse et le prestige, il lui emprunte des dogmes essentiels, surtout il prend l'habitude de vivre dans ce climat. Au point de vue religieux, cela conduit à une doctrine allant de Schleiermacher à Harnack, tous deux cités d'ailleurs avec une égale révérence[8]. Le premier définit le respect dû au phénomène religieux par lequel, pourrait-on dire, l'homme organise sa dépendance naturelle à l'égard du divin, et il retrouve cette religion essentielle sous

8. Cf. *Sentiment tragique*, pour le premier, pp. 194, 262; pour le second, pp. 80, 85, 86 (trois fois), 87, 92, 99.

les formes les plus diverses; le second s'efforce de préciser avec les méthodes les plus modernes ce qu'il peut subsister de divin dans la révélation chrétienne quand on en a éliminé tous les germes de déformation psychologique, historique ou exégétique... c'est-à-dire trois fois rien. Une évaporation progressive de la foi chrétienne sous les coups d'une analyse aussi respectueuse que destructrice, voilà ce qu'apportent à Unamuno les données « du protestantisme le plus cultivé, c'est-à-dire le plus rationaliste[9] ».

Il est certain que cette influence porta ses fruits, et c'est un spectacle assez décevant que de voir dans un même volume le thomisme rejeté comme simple « avocasserie » et le cartésianisme raillé comme « une philosophie de poêle », tandis que l'on accueille comme parole d'Évangile la moindre affirmation d'un Pfleiderer ou autre Weiszäcker.

Où l'étonnement ne connaît plus de borne, c'est lorsqu'après avoir lu dans la Préface du *Sentiment tragique de la vie* la condamnation la plus violente de la Kultur allemande, et dans sa conclusion l'anathème le plus décisif contre l'invasion de l'esprit moderne[10], on retrouve à toutes les pages la troupe compacte des docteurs allemands rangés en bon ordre, et que l'on voit citer comme autorité suprême *la Morale chrétienne protestante* dans l'encyclopédie *Die Kultur der Gegenwart*. Et il ne s'agit pas de hasard, car *L'Agonie du christianisme*, livre médiocre qui reproduit d'une façon plus terne les thèses et les conclusions de son aîné, retrouve le même langage et les mêmes autorités.

On peut d'abord expliquer cette contradiction apparente par un fait bien connu, cette espèce de mimétisme ou d'assimilation inconsciente qui est une des qualités ou un des défauts intellectuels les plus marquants de l'esprit latin, et qui, après avoir caractérisé la critique cicéronienne des philosophies helléniques, est restée un trait constant de la production universitaire italienne, roumaine ou ibérique. Peu de penseurs, en tout cas, l'ont possédé autant qu'Unamuno, qui se laisse gagner trop souvent par la thèse de

9. *Ibid.*, p. 268. Il s'agit de la *Dogmatique* de Kaftan.
10. Cf. à ce sujet Jacques Chevalier, *Miguel de Unamuno et la civilisation moderne*, dans *Les Lettres*, juin 1925, pp. 757-779.

l'adversaire au moment même où il la réfute : Kant, « empereur des pédants », ne lui laisse pas moins le goût des antinomies de la raison pure; Spinoza, particulièrement malmené pour sa théorie de l'éternité, le conduit cependant à envisager l'hypothèse de la survie sous un mode divin; le luthéranisme est condamné pour avoir substitué l'angoisse du pardon à la poursuite de l'éternité bienheureuse, mais n'en lègue pas moins à Unamuno la théorie qui fait du désespoir la base même de la foi.

Conscientes ou non, ces contradictions larvées n'en restent pas moins la preuve d'une élaboration incomplète et d'un manque de profondeur philosophique que les critiques sont en droit de reprocher à notre auteur. Comme le dit si bien M. Julián Marías :

Unamuno est un exemple caractéristique du penseur qui a le sentiment très vif de la réalité qu'il vient de découvrir, mais qui ne dispose pas des instruments intellectuels nécessaires pour y pénétrer avec la maturité de la philosophie (*op. cit.*, conclusion).

Reste à savoir si don Miguel se piquait vraiment de système. Ironiste à ses heures, il semble bien que les charmes de l'autocritique n'aient pas été absents de telles de ses pages les plus dures et les plus amusantes à la fois. On pourrait presque considérer sous l'angle psychanalytique un de romans d'Unamuno, *Amour et pédagogie*, paru à Barcelone en 1902. Ce roman, c'est pour ainsi dire le drame du krausisme intégral. Un excellent universitaire espagnol, Avito Carrascal, champion de la pédagogie scientifique contemporaine (et naturellement allemande), s'avise un beau jour d'avoir un fils et de vouloir en faire le plus grand génie de son siècle par la stricte application d'une psychotechnique impeccable : le résultat est décevant, car l'adolescent n'ayant pu faire admettre par son père la compatibilité du sentiment et de la pédagogie, se pend par désespoir d'amour.

Or ce roman, déjà inquiétant pour la *Kultur den Gegenwart*, se trouve aggravé d'un appendice délicieux, les *Notes pour un traité de cocotologie* dues à l'illustre don Fulgencio. Jacques Chevalier a résumé cet ouvrage fantaisiste avec d'autant plus de plaisir qu'il connaissait la maîtrise indis-

cutable avec laquelle Unamuno fabriquait les cocotes en papier :

Don Fulgencio, en fidèle disciple de la science allemande, commence son traité par des *Prolégomènes* sur le concept de science et le problème de la connaissance, le poursuit par une esquisse de l'histoire de la cocotologie, une explication raisonnée de la méthode, l'étude de l'étymologie qui l'amène à discuter le *Logos*, l'Évangile de saint Jean et le *Faust* de Gœthe; puis il donne une définition, expose l'importance de sa science, la place qu'elle occupe parmi les sciences, les rapports qu'elle soutient avec elle, la division du sujet, pour arriver enfin déductivement à la science de la cocotologie, qu'il traite selon les méthodes les plus rigoureuses, par la recherche de l'embryologie, de l'anatomie comparée, de l'architectonique, du dynamisme interne, de l'origine phylogénique, etc. (Jacques Chevalier, *art. cité*, p. 761).

Eh bien, dussions-nous passer pour irrespectueux, il nous semble qu'on ne devrait pas perdre de vue ce traité de cocotologie en lisant les métaphysiques d'Unamuno : d'abord parce que la méthode employée est identique, ensuite parce que les résultats visés ne sont pas très éloignés. De même que la cocotologie a pour but de démontrer que l'application des règles les plus scientifiques ne conduit pas forcément à la fabrication d'une cocote impeccable, de même tout cet arsenal de preuves et de théories empruntées à la philosophie et à la critique allemandes a pour but de démontrer que le moindre *vivant* espagnol en sait au moins aussi long que le plus illustre pédant d'Outre-Rhin. Quand il s'agit d'un philosophe existentiel, il est prudent — qu'on se le dise! — de ne pas oublier l'humour ni l'ironie.

*
* *

La forte personnalité d'Unamuno ne s'exprime donc pas entièrement dans ce *langage* krausiste légué par le protestantisme libéral et la critique allemande. Mais il ne faudrait pas non plus la rechercher trop avant dans la *mentalité* catholique qui demeure, pour le lecteur et le critique français, un des principaux attraits de son œuvre. Il faut cependant découvrir cet aspect très important de don Miguel, parce qu'il nous amènera à une plus saine appréciation d'un certain « catholicisme espagnol » que l'opinion française n'arrive que très difficilement à se représenter et

sur lequel ses jugements oscillent trop souvent de la condamnation radicale à l'enthousiasme intempestif.

Miguel de Unamuno, « homme de chair et de sang », n'a jamais prétendu vivre en dehors de l'espace et du temps; ce personnaliste va même jusqu'à reconnaître[11] que l'individu isolé est en un sens une abstraction. Or il est bien certain que, par son origine et son éducation générale, Unamuno plonge de profondes racines dans une civilisation « très catholique ». C'est après Molinos, Saint-Cyran et Loyola qu'il a contemplé, des terrasses du pays basque, « des Pyrénées la cendre verte ». C'est dans la rocailleuse Castille, ainsi que sainte Thérèse d'Avila et saint Jean de la Croix, qu'il a subi cette aspiration fondamentale vers une infinité éternisante :

> C'est là que se dessécha et se durcit en moi ce noyau de l'âme, pour me maintenir celle-ci bien droite en face de Dieu[12].

De cette hispanité essentielle, Unamuno connaît toutes les valeurs secrètes, et il les a défendues avec une foi vibrante contre l'envahissement des valeurs « modernes » portées par de puissants empires :

> Tout individu qui, dans un peuple, conspire à rompre l'unité et la continuité spirituelle de ce peuple, tend à le détruire et à se détruire en tant que partie de ce peuple. Tel autre peuple, dira-t-on, n'est-il pas meilleur ? Parfaitement, bien que nous n'entendions pas bien ce qui est meilleur et ce qui est pire. Il est plus riche ? D'accord. Il est plus civilisé ? D'accord également. Il vit plus heureux ? Sans doute... Mais, enfin, passons. Il est vainqueur, ce qui s'appelle vainqueur, tandis que nous sommes vaincus ? Tant mieux. Tout cela est bien, mais il est autre. Et cela suffit (*Sentiment tragique*, p. 22).

Or la communauté à laquelle appartient notre auteur, c'est l'Espagne catholique, l'Espagne que certains haïssent parce qu'elle a été la tête de la Contre-Réforme, et que beau-

11. *Sentiment tragique*, pp. 40-41.
12. *Hispanité*, traduction par Robert Ricard d'un article de Miguel de Unamuno intitulé *Hispanidad* et publié dans la revue argentine *Síntesis*, novembre 1927 (*La Vie Intellectuelle*, 1er août 1938, pp. 275-282). Sur le sujet de ce paragraphe, on consultera, outre cet article, l'étude déjà citée de Jacques Chevalier et l'admirable livre de Maurice Legendre, *Portrait de l'Espagne*, Paris, Revue des Jeunes, 1923, tout entier dominé par les conceptions de Ganivet et d'Unamuno.

coup méprisent parce que, dans la rétribution des nations modernes. elle s'est contentée, conformément à son génie, de choisir la meilleure part, celle de la fidélité catholique :

Laissons de côté sa lutte de huit siècles contre les Maures, par laquelle elle défendit l'Europe de l'islamisme, son travail d'unification intérieure, sa découverte de l'Amérique et des Indes — œuvre de l'Espagne et du Portugal et non de Christophe Colomb et de Gama; laissons cela et bien d'autres choses, et ce n'est pas laisser peu de choses. N'est-ce rien de « cultural » de créer vingt nations sans rien se réserver [13] et de procréer, comme fit le Conquistador, des hommes libres avec de pauvres Indiennes esclaves ? En dehors de cela, dans l'ordre de la pensée, n'est-ce rien que notre mystique ? Peut-être un jour viendra-t-il où auront à y revenir, à rechercher son âme, ces peuples à qui Hélène [14] aura ravi l'âme avec ses baisers ? (*ibid.*, p. 362).

Or cette culture ibérique, qu'Unamuno n'hésite pas à appeler indifféremment « philosophie espagnole » ou « catholicisme espanol », est une culture concrète et personnaliste. On ne saurait l'identifier avec l'humanisme sans relief et sans caractère d'un Vivès, mais on en trouve déjà les traces dans l'accent du « sénéquisme » cher à Ganivet, accent espagnol, latino-africain, qui marque toute la *Reconquista* et qui prendra sa saveur définitive dans l'épanouissement religieux du Siècle d'Or.

Ainsi l'Espagne renonçait à l'idéalisme abstrait de la Renaissance et optait pour le spiritualisme concret qui anime toutes ses grandes œuvres, depuis le Christ de Velazquez jusqu'au *Don Quichotte* de Cervantes.

Car j'ai de plus en plus la conviction que notre philosophie, la philosophie espagnole, est diluée et diffuse dans notre littérature, dans notre vie dans notre action, dans notre mystique, et non surtout dans des systèmes philosophiques. Elle est concrète. Et n'y a-t-il pas peut-être dans Gœthe, par exemple, autant ou plus de philosophie que dans Hegel ? Les couplets de Jorge Manrique, le Romancero, *Don Quichotte*, *La vida es sueño*, la *Subida al Monte Carmelo*, impliquent une intuition du monde et une conception de la vie, *Weltanschauung* und *Lebenansicht*. Philosophie qui pouvait difficilement se formuler dans la seconde moitié du XIX[e] siècle, époque aphilosophique, positiviste, technicienne, d'histoire pure et de sciences naturelles, époque au fond matérialiste et pessimiste (*ibid.*, p. 364).

13. Cf. sur cet aspect culturel de la civilisation espagnole, Robert Ricard, *La « conquête spirituelle » du Mexique*, Paris, 1933.
14. Hélène est pour Unamuno le symbole de la Renaissance païenne.

Cette conception espagnole, Unamuno essaie également de la caractériser à l'aide de la théorie de Croce, qui divise la philosophie pratique en deux branches, l'*éthique* dominée par la préoccupation de l'universel, et l'*économique* par l'ordination et la réalisation du singulier. Au sens où la religion est une économie transcendante, on peut donc affirmer que les traités de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix sont les chefs-d'œuvre de cette science pratique du singulier et que l'essence de la philosophie ou du catholicisme espagnol

> est précisément de n'être ni une science, ni un art, ni une morale, mais une économie dans le plan de l'éternel ou du divin (*ibid.*, p. 377).

Voilà des vues qui portent loin, et celui qui les retirerait, pour les polir avec soin, du fatras qui les entoure, risquerait de dégager une doctrine à laquelle les épithètes de destructrice et de nocive seraient loin de pouvoir s'appliquer.

Malheureusement, de toutes ces gloires espagnoles, Unamuno a choisi la mieux établie, mais la plus imagée, la plus équivoque en tout cas[15]. L'héritage spirituel des Rois très catholiques, des grands théologiens et des profonds mystiques du Siècle d'Or, il le charge tout entier sur la pauvre Rossinante, et il compte qu'à cette époque de dreadnoughts et d'encyclopédies la défense de l'hispanité sera suffisamment assurée par le Chevalier de la Triste Figure suivi du fidèle Sancho.

Cela prouve assez quelle part considérable de « décor » entre dans le catholicisme d'Unamuno : un décor magnifique pour les charges de don Quichotte, un décor excellent aussi pour les saillies et pour les intuitions du recteur très manifique de l'Université de Salamanque. Disons-le tout net : nous n'avons pas l'impression que, dans l'ensemble, ce catholicisme soit très profond. Unamuno a beau citer la

15. Bien des critiques rattachent en effet le *Quichotte* moins aux normes médiévales de la Contre-Réforme ou aux principes du Siècle d'Or qu'à une conception plus nuancée issue de la Renaissance catholique et en particulier des érasmisants. Telle était déjà l'opinion de Menéndez y Pelayo, telle est aujourd'hui l'opinion de M. Américo Castro (*El pensamiento de Cervantes*, Madrid, 1926) et de M. Marcel Bataillon dans sa magistrale étude sur *Erasme et l'Espagne*, Paris, 1937.

Bible, on s'aperçoit qu'il avait l'habitude de la feuilleter plus que de s'en imprégner. On peut en dire autant de saint Thomas, la seule autorité catholique invoquée assez fréquemment. Des grands théologiens espanols de l'Ordre de saint Dominique ou de la Companie de Jésus, aucune mention, si ce n'est par moquerie. Sainte Thérèse et saint Jean de la Croix eux-mêmes, parfois allégués, ne sont jamais utilisés; la définition de ce dernier auteur spirituel comme un chevalier errant de la théologie pourrait même paraître offensante si Unamuno ne s'était laissé aller par ailleurs à parler de « Notre Seigneur don Quichotte, le Christ espagnol » (*ibid.*, p. 350)... Accordons, en outre, aux critiques de don Miguel qu'il abuse des *Épîtres* de saint Paul et que l'évangélisme n'est pas son fait. Il n'en reste pas moins que les matériaux avec lesquels il construit son œuvre sont souvent tirés de quelque église désaffectée et que, surtout, son imagination a peine à se représenter les Personnes divines ou les réalités spirituelles en dehors de la tradition catholique. Nous verrons cependant que la richesse de ces intuitions, de ces redécouvertes est parfois telle qu'elles constituent un véritable apport à l'histoire du sentiment religieux dans l'Espagne contemporaine.

*
* *

Mais ce qui frappe avant tout dans la présentation de l'œuvre et de l'homme, c'est la volonté très déclarée de paraître *hétérodoxe*. Arrêtons-nous un instant à ce mot qui résume probablement le vrai drame de don Miguel et que Maurice Legendre a si bien caractérisé :

Il lui arrivait de donner l'impression qu'il voulait être hétérodoxe, et qu'il faisait un écart brusque au moment où le chemin qu'il avait pris lui faisait entrevoir comme terme l'orthodoxie. En dépit de la contradiction des mots, il semblait ne se reposer que dans l'inquiétude, peut-être avec une pointe d'orgueil, ou une trop pleine conscience de sa force, qui lui permettait de dominer l'inquiétude, à tant d'autres fatale (*art. cité*, p. 9).

Quant à la question de savoir ce qu'il entrait de sérieux ou de factice dans cette attitude essentielle, elle est encore très débattue. La condamnation portée par M. Julián Marías,

nette et catégorique, n'admet même pas les circonstances atténuantes :

Dès le principe — et c'est cela qui est grave —, Unamuno n'est disposé à accepter aucune orthodoxie, et, dans le concret, l'orthodoxie catholique, la seule en réalité qui soit possible pour lui; la cause de cette attitude est un désir frivole de singularité, de désaccord. Et j'appelle frivole cette hétérodoxie parce qu'elle est initiale, parce qu'elle n'est pas une conclusion, parce qu'Unamuno, qui s'est livré à tant de considérations philologiques sur l'hérésie ou choix (*hairesis*) et sur la possibilité pour l'*autre* opinion (*heterodoxia*) d'être l'opinion *vraie* (*orthodoxia*), cherchait avant tout, en choisissant, l'opinion autre, particulière et individuelle, plus que l'opinion droite ou vraie; Unamuno est délibérément hétérodoxe, *a priori*, sans raison dernière, et c'est cela qu'avec regret, mais en toute rigueur, il convient d'appeler frivolité (*op. cit.*, p. 149).

Le P. Oromí se contente, quant à lui, de souligner « la part de pose et d'affectation », tout en reconnaissant la sincérité de l'ensemble (*op. cit.*, pp. 205-206).

On pourrait peut-être aller plus loin et retrouver, sous ce que Maurice Legendre appelle « un protestantisme essentiel », une disposition d'esprit dont Kierkegaard nous a légué la théorie et qui consiste à garder soigneusement cachées les valeurs religieuses auxquelles s'abreuve la racine de l'âme, et à protéger cet incognito en définissant au dehors toutes les valeurs positives par un faisceau de négations. Partir en guerre contre l'imprégnation de la Kultur, ne serait-ce pas avouer tout ce que l'on doit au krausisme? Traiter avec désinvolture jusqu'à l'Ange de l'École, reconnaître jusqu'à quel point on adhère à la foi chrétienne? C'est, en tout cas, défendre contre son propre langage et contre sa propre mentalité ce que l'on considère comme l'essence de sa personnalité et l'esprit de sa doctrine. Sincère ou affecté — disons plutôt sincère dans son affectation même — l'hétérodoxie d'Unamuno ne sert qu'à protéger son individualisme romantique.

*
* *

Notons tout de suite que ce procédé ne laisse pas toujours au lecteur une impression très heureuse. Lorsque

nous lisons, à la suite de considérations fâcheusement empruntées à l'hypercritique allemande, la condamnation en bonne et due forme de la théologie catholique coupable

d'opprimer les exigences mentales des croyants doués de leur raison adulte (*Sentiment tragique*, p. 101),

nous croyons avoir affaire à un cuistre de gazette. Mais lorsque *le même* « rationaliste » découvre, quelques pages plus loin, l'unique fondement de sa doctrine :

En un mot, que ce soit avec la raison, sans la raison ou contre elle, je n'ai pas envie de mourir (*ibid.*, p. 163),

nous trouvons le ton un peu... dégagé! L'alliance de cette érudition sceptique et de cet impressionnisme désinvolte, c'est ce que Malebranche condamnait déjà lorsqu'il traitait Montaigne de « pédant à la cavalière ». Et cela en fut assez pour chasser à tout jamais l'auteur des *Essais* du paradis philosophique.

Mais depuis Malebranche le romantisme est venu brouiller bien des genres et réhabiliter bien des hommes. Or c'est évidemment à sa lumière qu'il convient de juger un auteur qui ne refuse d'ailleurs point son étiquette (cf. *Sentiment tragique*, p. 384)) : il est piquant que ce soit juste au moment où il reconnaît la nécessité d'une certaine pédanterie. Le Romantisme, en effet, définit bien l'axe le plus profond et les thèmes essentiels du tragicisme unamunien.

Tout d'abord *le culte du moi*, religion première de tout romantique, qui enlève beaucoup d'intérêt à la détermination confessionnelle ultérieure, est le fond de sa doctrine. Unamuno envie à Senancour la réponse d'Obermann à la question : qui es-tu ?

Pour l'univers rien, pour moi tout (*ibid.*, p. 23).

Dans *Paz en la guerra*, roman de la seconde guerre carliste, un partisan, qui vient de confesser son *credo* politique, demande à son interlocuteur :

Et toi, qu'est-ce que tu es ?

Et voici la réponse :

Moi, Francisco Zabalbide. Ne te fâche pas : il n'y a que les sots qui puissent tous penser de la même manière et souscrire au même programme.

Le P. Oromí (*op. cit.*, p. 91) a bien raison de citer ce texte important au début de la consciencieuse étude qu'il consacre au personnalisme de notre auteur, car elle en définit admirablement l'accent. Il n'y a en effet — répétons-le — d'autre réalité pour Unamuno que l'individu concret, l'homme de l'expérience donnée.

Et cet homme concret, en chair et en os, est le sujet et l'objet suprême de toute philosophie, que le veuillent ou non certains soi-disant philosophes (*Sentiment tragique*, p. 12).

Et l'essence de cet individu, de ce *quisque* (terme par lequel Unamuno aime à désigner toute réalité subsistante, depuis son prochain jusqu'aux grandes personnes morales comme les églises ou les nations), c'est, comme l'a bien vu Spinoza, sa volonté de persévérer dans l'être, sa volonté de ne pas mourir.

L'essence de l'homme concret se manifestera donc par une double tendance, tendance à la conservation et tendance à la perpétuation. Il va sans dire que cette dernière s'appuie sur l'instinct sexuel; mais elle le déborde infiniment. Unamuno esquisse ici une théorie de l'amour qui est une des plus belles pages de son œuvre. Il parle de ces choses non seulement avec la compréhension profonde que les Espagnols ont toujours eue du sujet, mais avec la gravité nouvelle que les krausistes avaient réintroduite en la matière. L'identification de la sexualité avec la paternité, qui est une des valeurs les plus traditionnelles du catholicisme espagnol, est exposée avec beaucoup de force par ce patriarche modèle appuyé sur ses huit enfants. Il n'a pas de peine non plus dans ces conditions à montrer comment la douleur rattache à l'amour charnel l'amour spirituel, et, débordant le thème kierkegaardien de la souffrance religieuse, il va jusqu'à faire de la douleur le noyau même de l'amour. C'est l'amorce de cette ingénieuse théorie de la

compassion qu'Unamuno considère comme la racine de l'amour chez la femme, avant d'en faire le principe moteur de toutes les relations personnelles, y compris celle qui unit le croyant avec son Dieu : on comprend que l'auteur de ces pages ne soit pas resté insensible devant le *Crucifié* de Velasquez.

Si Unamuno avait quelque peu délaissé Harnack au bénéfice de Bossuet (qu'il avait le tort de méconnaître entièrement, au grand scandale de ses amis français), il aurait certainement tiré argument pour sa thèse du magnifique paragraphe où le grand théologien explique comment Dieu satisfit tout d'abord à l'appétit d'immortalité du peuple juif en exaltant chez lui le sens de la paternité et en promettant à ses fidèles adorateurs de bénir leur descendance[16]. Du moins a-t-il très bien mis en relief telle autre compensation, à savoir le désir de « l'immortalité temporelle », désir de survivre dans la gloire et l'estime des hommes, qui nous saisit furieusement aussitôt que décroît notre croyance en la justice d'outre-tombe : Cicéron, allégué par notre auteur, est en effet un excellent exemple de cette « transposition » de l'espérance (cf. *Sentiment tragique*, p. 77).

C'est encore à l'instinct de perpétuation qu'Unamuno rattache la *fantasía*, à savoir l'imagination créatrice, faculté essentielle de l'esprit humain, qui joue dans son système un rôle analogue à celui du « cœur » chez Pascal, au-dessus des deux instruments de connaissance et d'action, la raison et la foi. C'est, en effet, de la fantaisie que jaillit la raison (*Sentiment tragique*, p. 43), dont la nature n'a jamais été définie avec beaucoup de clarté par Unamuno. Si l'on en juge d'après l'effort croissant auquel il s'est livré pour capter le pragmatisme au bénéfice de sa doctrine, la raison doit avoir pour but l'unification de l'univers requise pour l'expérience humaine; mais cette unification comporte fatalement la dévitalisation et l'abstraction. Dès lors, si l'on s'efforce de soumettre à la raison les représentations

16. *Discours sur l'histoire universelle*, IIIe partie, ch. XIX. Dans ce même passage, Bossuet établit avec force la nécessité d'avoir une idée claire de la divinité avant d'aborder le problème de l'immortalité, et de respecter entre ces deux notions l'ordre instauré par la révélation judéo-chrétienne.

jaillies de notre élan vital, elle exerce à leur détriment sa capacité d'assimilation et de dissolution, et réduit la substance de nos mythes à l'unité factice du panthéisme ou au choc stérile des antinomies de la raison pure. C'est ce qui est arrivé à la théologie catholique et à la philosophie classique lorsqu'elles ont voulu soumettre à la raison les problèmes de la destinée humaine.

La véritable fille de la fantaisie est donc moins la raison que *la foi*. Le P. Oromí analyse avec beaucoup de finesse et de précision cette notion extrêmement équivoque chez Unamuno, et dont le meilleur équivalent serait la fonction fabulatrice de l'esprit dont parle Bergson au début des *Deux Sources*. La foi est pour Unamuno l'apanage des seuls philosophes proprement dits, ceux qui — hommes ou peuples — ont le sentiment tragique de la vie et qui se conduisent non selon l'instinct *charnel* ou l'inertie *intellectuelle*, mais selon le goût *spirituel* :

La foi est une faculté réelle de l'esprit, d'origine sentimentale et volontariste, qui s'enracine profondément dans l'un des deux instincts essentiels de l'homme concret, l'instinct de perpétuation (*Oromí*, pp. 122-123).

La foi consiste à créer ce que nous ne voyons pas, mais ce dont nous éprouvons le besoin vital, et elle crée pour notre utilisation personnelle, c'est-à-dire naturellement selon le type humain qui nous est essentiel. Cette faculté sera donc l'organe normal de l'imagination humaine dans sa fonction fabulatrice lorsque,

mise au service de l'instinct de perpétuité, elle nous révèle l'immortalité de l'âme et Dieu, Dieu étant ainsi un produit social (*Sentiment tragique*, p. 44).

Le rôle essentiel de cette foi sera donc de sauver les représentations qui nous sont indispensables et c'est dans ce but qu'elle n'hésite pas à susciter chez le spirituel l'activité philosophique requise pour sauvegarder les privilèges de la destinée humaine. En ce sens très particulier il est donc juste de dire qu'il faut philosopher pour vivre : c'est la défense de ces représentations vitales qui est l'âme de toute doctrine, si bien qu'on peut considérer même l'*Éthique* de

Spinoza comme « un poème élégiaque désespéré » (*ibidem*, p. 43), où l'auteur, obsédé par l'idée de la mort, cherchait vainement à neutraliser ou même à détruire cette représentation funeste. Ainsi envisagées il est d'ailleurs facile de classer toutes les doctrines selon que leur auteur

philosophe soit pour se résigner à la vie, soit pour lui chercher quelque finalité, soit pour se distraire et oublier ses peines, soit par sport ou par jeu (*ibid.*, p. 45).

Unamuno revient sans cesse, et d'ailleurs non sans raison, sur cette soif d'immortalité qui caractérise et déclanche toute la spéculation humaine :

Pourquoi veux-je savoir d'où je viens et où je vais, d'où vient et où va tout ce qui m'entoure et ce que signifie tout cela ? C'est que je ne veux pas mourir en entier, et veux savoir si je suis destiné à mourir ou non définitivement. Et si je ne meurs pas, qu'en sera-t-il de moi ? Et si je meurs, alors rien n'a de sens. Et il y a trois solutions : *a*) ou je sais que je meurs en entier, et alors c'est le désespoir irrémédiable, ou *b*) je sais que je ne meurs pas en entier, et alors c'est la résignation, ou enfin *c*) je ne peux savoir ni l'un ni l'autre, et alors c'est la résignation dans le désespoir ou celui-ci dans celle-là, une résignation désespérée ou un désespoir résigné, et la lutte (*ibid.*, p. 50).

Etant donné que la raison n'a qu'un pouvoir dissolvant par rapport à ces croyances indispensables[17], il n'y a d'autre solution que de démontrer à la raison la vanité de ses aspirations métaphysiques, mais en faisant toucher à la foi l'insécurité de ses affirmations et la nécessité de les maintenir malgré tout un effort incessamment répété. Autrement dit la croyance à l'immortalité est trop essentielle pour ne pas impliquer la réalité de son contenu (il y a ici une véritable preuve ontologique transposée sur le plan pramagtique), mais cette affirmation n'est légitime que sur les champs de bataille de l'esprit, dans la mesure ou le désespoir éthique affronte, épouse et maîtrise un scepticisme noétique (*Sentiment tragique*, pp. 136-138 et 148-156). C'est ici que se place tout l'*existentialisme* emprunté à

17. Unamuno va jusqu'à affirmer qu' « il n'y a aucune manière de prouver rationnellement l'immortalité de l'âme, mais qu'il y a en revanche des moyens de prouver rationnellement sa mortalité (*ibid.*, p. 104).

Kierkegaard; s'il y a lieu de faire les plus expresses réserves sur la condamnation radicale de la métaphysique classique, reconnaissons par contre que notre auteur a parfaitement défini, à la suite de son « frère » scandinave, le climat d'angoisse hors duquel les vérités de salut ne sauraient être abordées avec fruit, ce que le piteux agnosticisme spencérien, point mort de toute vie aussi bien spéculative que religieuse, se contentait de voiler avec une pudeur hypocrite.

Mais là où la « philosophie » d'Unamuno nous apparaît un peu courte, c'est-à-dire à l'analyse aussi dangereuse que puérile, c'est quand il se tourne vers le christianisme et demande à sa *fantasía* d'en reconstruire sur-le-champ les éléments qui lui semblent correspondre à ses besoins. Entendons-nous bien. On peut à la rigueur regarder comme philosophie une apologétique qui, ayant constaté l'importance primordiale du désir d'immortalité et considérant que le christianisme répond parfaitement à ce désir, se borne à décider le sujet à une adhésion motivée : nous retrouvons ici la démission raisonnable de la raison, c'est-à-dire l'attitude pascalienne. Mais ce n'est pas celle d'Unamuno.

Nous avons vu qu'il n'hésitait pas à considérer Dieu comme un produit social: et en effet il croit que la société a besoin de Dieu et qu'elle est capable de construire la philosophie dont elle a besoin. Elle dotera donc l'univers d'une conscience et peu à peu cette conscience, dont chacun de nous attend qu'elle se révèle envers lui providence particulière (*Sentiment tragique*, pp. 228-230), prendra figure personnelle (*ibidem*, pp. 209-210). Unamuno se rallie donc expressément aux vues de Schleiermacher, partisan, comme on le sait, d'une condensation de Dieu à partir d'un divin diffus (*ibidem*, p. 193 sq.). Or la christologie d'Unamuno répond exactement à sa théologie. Il a besoin du Christ parce que, de toutes les représentations religieuses possibles, la seule qui soit capable de garantir son immortalité bienheureuse est le Christ de l'Évangile (et surtout, d'après lui, le Christ de Paul et d'Athanase), c'est-à-dire « le Christ éterniseur, déificateur, religieux » (*ibidem*, p. 85), celui qui prend la tête de la création et qui saura, au dernier jour, la ramener tout entière au sein de Dieu[18].

18. Ceci permet à Unamuno de se livrer sur les termes grecs d'*ana-*

Notons une nouvelle fois que, dans les institutions d'Unamuno, tout est bien loin d'être à rejeter : c'est ainsi qu'il dira de grandes et belles choses sur le Corps mystique, la paternité divine, et la Sainte Cène, festin d'immortalité... Mais il ne semble même pas s'apercevoir qu'il reste dans l'ensemble tout à fait extérieur à l'esprit chrétien, lequel postule essentiellement l'existence d'une *surnature* étrangère aux représentations humaines et de laquelle nous ne pouvons parler que sur la base de la révélation évangélique. Bien au contraire Unamuno se complaît dans un naturalisme conquérant et il ne se fait pas vergogne de plier le donné révélé aux exigences de son goût esthétique. Comme il ne sait que faire du Saint-Esprit, il réclame sa démobilisation immédiate et son remplacement au sein de la Trinité par la Vierge Mère, ce qui permettrait ainsi de déifier le côté féminin de la création [19]... Nous voici donc ramenés exactement à la construction humaine de la *Sainte Famille* telle que se la représentait la critique marxiste : les éléments empruntés par Unamuno à la culture allemande du XIX[e] siècle l'ont conduit malgré lui à retrouver les vues d'ensemble de la gauche hégélienne : il est assez curieux de voir que l'anthropomorphisme qui était pour Feuerbach l'accusation capitale contre le catholicisme soit devenu chez Unamuno sa justification essentielle et que les raisons pour lesquelles il adhère à telles de ses représentations soient précisément celles sur lesquelles l'*Essence de la Religion* et l'*Essence du Christianisme* fondaient le matérialisme moderne.

Quoi qu'il en soit, personne ne pourrait amener Unamuno à renoncer à ce qu'il croit être le Christ catholique, s'il en a besoin pour garantir son immortalité personnelle. Mais c'est ici que les difficultés vont commencer. Sans doute notre philosophe ne s'endormira-t-il pas dans la possession de cette garantie, puisque le sentiment tragique de la vie est justement caractérisé par la lutte entre ces affirmations vitales et la critique de la raison — de même que « l'agonie du christianisme », c'est l'effort désespéré par lequel la religion maintient l'affirmation de ses dogmes contre l'as-

cephaleosis et d'*apocatastase* à l'une de ces méditations étymologiques dont il tirait tant d'euphorie !

19. Cf. *Sentiment tragique*, pp. 210-213.

saut du rationalisme moderne (agonie au cours de laquelle a été sauvée, d'ailleurs, la culture antique). Mais Unamuno conserve une dernière inquiétude, celle de savoir si l'immortalité qu'on lui réserve est bien celle qu'il a commandée.

Ici il est très explicite : il lui faut une immortalité-or et non une immortalité-papier. Comme les spectres d'Homère ou de Virgile, ce qu'il veut, c'est retrouver la jouissance de sa personnalité terrestre, *ista moliri* : il se refuse à s'abîmer en Dieu, même sous la forme la plus intellectuelle. On comprend alors la répugnance qu'il manifeste en pratique pour tout mysticisme méthodique, après avoir couvert de fleurs les grands spirituels espagnols. Il craint que ces « contemplatifs », comme Clément d'Alexandrie, Jean de la Croix ou Bossuet, non seulement ne fassent dévier vers un gnosticisme stérile la religion du cœur (et de l'imagination); mais il craint surtout qu'accédant à leurs désirs, le Christ ne nous donne dans l'autre monde qu'une « vision béatifique » vraiment trop désincarnée.

Et sans doute Unamuno ne va-t-il pas jusqu'à souhaiter le paradis de Mahomet et les houris aux yeux de feu, mais l'idée ne serait pas pour lui déplaire de retrouver là-haut une *tertulia* sublimée, où Dieu le Père en personne, assisté des principaux personnages de l'histoire, ne dédaignerait pas d'écouter avec bienveillance les suggestions très opportunes du recteur de Salamanque (cf. *Sentiment tragique*, p. 65). Tel est du moins le désir secret d'Unamuno-Sancho, car Unamuno-Quichotte ne manque pas d'élans plus généreux. Ayant trouvé dans la compassion l'essence même de la charité chrétienne, il est prêt à souffrir pour son Dieu et pour ses frères pendant toute l'éternité, et il a cette belle parole digne de sainte Thérèse :

S'ils ne souffrent pas là-haut pour Dieu, comment peuvent-ils l'aimer (*Sentiment tragique*, p. 306).

En attendant, l'accord des deux Unamuno n'est pas toujours si facile à réaliser[20], et c'est de ce dialogue intérieur

20. Le fait que ces contradictions l'exaltent plus qu'elles ne l'inquiètent est peut-être un caractère ethnique : il conduit Unamuno, comme beaucoup de ses compatriotes, à l'apologie de la guerre civile

que jaillit cette œuvre tourmentée, où après avoir « créé » d'un pouce vainqueur Dieu, le Christ et l'Univers, le philosophe éprouve tant de peine à se faire, à se réaliser lui-même au sein de ses contradictions. Son langage krausiste, sa mentalité catholique et son esprit romantique cherchent vainement à se mettre d'accord et à établir entre eux une hiérarchie impossible — tandis que Bergson saura peu à peu soumettre son langage spencérien à sa mentalité romantique et cette dernière à l'esprit de la révélation judéo-chrétienne. Mais, au fond, Unamuno ne se complaît-il point dans ces déchirements intérieurs dont la représentation esthétique le conduit à des comparaisons flatteuses ?

Et dans ce siècle critique, Don Quichottte, qui s'est contaminé aussi de criticisme, doit charger contre lui-même, victime de l'intellectualisme et du sentimentalisme, et paraissant plus affecté quand il veut être plus spontané. Et le pauvre veut rationaliser l'irrationnel ou dérationaliser le rationnel. Et il tombe dans le désespoir intime du siècle critique, dont les deux plus grandes victimes furent Nietzsche et Tolstoï (*op. cit.*, p. 385).

Peut-être même le philosophe est-il assez content d'avoir, dans ce désaccord intime, l'expression d'un désordre qui lui permette de plaider sa cause par devant le Créateur :

Une âme de contradiction est une âme prophétique. Le prophète qui sent au-dedans de lui-même la contradicton de son destin se dresse en face de Dieu, le soumet à des questions, à un examen, à un procès, à une enquête. C'est ce que j'ai appelé ailleurs le sentiment tragique de la vie. Le prophète, le peuple prophétique, ont le sentiment de la responsabilité de Dieu. Et ils ont le sentiment de la justice (*Hispanité*, p. 281).

*
* *

Et maintenant comment conclure ?

Dans sa critique passionnée de la philosophie bergso-

en dehors même d'un conflit historique. « Car il n'y a d'unité vivante que celle qui renferme des oppositions intimes, des luttes intestines. Et l'unique guerre féconde est la guerre civile, celle de Caïn et Abel, celle d'Esaü et Jacob, la guerre non seulement fraternelle, mais jumelle » (*Hispanité*, p. 277). Un étranger devrait longuement méditer sur ce texte avant de se prononcer sur une querelle espagnole.

nienne, M. Maritain, soucieux de rendre justice à la doctrine du grand penseur, en était venu — non sans raison d'ailleurs — à distinguer un bergsonisme de fait et un bergsonisme d'intention. Dans une œuvre aussi spontanée, aussi lyrique que celle de notre auteur, peut-être y aurait-il lieu d'accorder plus de place encore aux « intentions » du philosophe. Or nous n'avons guère parlé jusqu'ici que de l'unamunisme de fait, de celui qu'on trouve dans les livres. Bien qu'il nous ait été donné de rencontrer l'homme et d'éprouver pour lui cette sympathie profonde qui facilite la compréhension des doctrines, nous croyons plus prudent de nous en remettre pour cette appréciation plus subjective au jugement d'un de ses compatriotes. Il nous semble d'ailleurs que M. Julían Marías définit admirablement l'unamunisme d'intention dans une page de sa belle étude :

Unamuno compte que Dieu le connaît, l'aime, et à la fin le sauvera du néant, le fera vivre, l'éternisera. Et il croit en même temps que pour parvenir à cette immortalité, pour la mériter, il doit y aspirer fortement, s'angoisser, au point de douter d'elle; au fond, il s'agite pour obtenir une personnalité singulière et unique et pour qu'ainsi Dieu ne risque pas de l'oublier. Quand Unamuno se donne en spectacle et se délecte à ce spectacle, ce qu'il y a sous tout cela, c'est qu'il se livre à des manifestations excessives devant la face de Dieu, pour que celui-ci pense à lui, ne le confonde avec personne et puisse, le jour venu, l'appeler par son nom pour lui redonner la vie (*op. cit.*, p. 161).

Et sans doute Yaweh aura-t-il souri une fois de plus de l'outrecuidance de ce fils d'Adam, et il aura réservé — comme pour son fidèle Job — une semonce bien sentie pour celui qui s'est mêlé de protester à la face du Créateur. Mais qui sait si ce cri lui-même n'entrait pas dans les desseins les plus profonds de la Providence et si, selon le vœu de son auteur, il ne lui a pas été donné de réveiller, à défaut de Dieu le Père, la foule des pauvres âmes endormies dans l'indifférence ?

Bône, octobre 1945.

PIERRE MESNARD et ROBERT RICARD.

PRINCIPAUX OUVRAGES DE MIGUEL DE UNAMUNO

Paz en la guerra, 1897.

Amor y pedagogía, 1902.

Vida de Don Quijote y Sancho, 1905.

Mi religión y otros ensayos breves, 1910.

El porvenir de España, 1912.

Del sentimiento trágico de la vida, 1913 (traduction française par Marcel Faure-Beaulieu, Paris, N.R.F., 1917).

Ensayos, 7 vol., 1916-1918 (le premier volume, qui avait déjà paru en 1895 sous le titre de *En torno al casticismo*, a été traduit en français par Marcel Bataillon, *L'essence de l'Espagne*, Paris, Plon, 1923).

El Christo de Velázquez, 1920.

Tres novelas ejemplares y un prólogo, 1920 (traduction française par Jean Cassou et Mathilde Pomès, Paris, Kra, 1925).

La tía Tula, 1921 (traduction française par Jacques Bellon, Paris, Stock, 1927).

L'agonie du christianisme, Paris, Rieder, 1925 (publié d'abord en français).

San Manuel Bueno mártir y tres historias más, 1933.

Une nouvelle de Miguel de Unamuno

JUAN ET JUANA

Juan et Juana se marièrent après de longues fiançailles, qui leur permirent de se connaître, et, plutôt que de se connaître, de se faire l'un à l'autre. Non, pas de se connaître, car deux fiancés, s'ils ne se connaissent pas en huit jours, ne se connaissent pas non plus en huit ans, et le temps ne fait que leur jeter un voile sur les yeux — le voile épais de l'affection —, pour qu'ils ne s'aperçoivent pas mutuellement de leurs défauts, ou, mieux, pour que ceux-ci se transforment en vertus à leurs yeux enchantés.

Juan et Juana se marièrent après de longues fiançailles, et leur mariage en fut comme la continuation.

La passion se consuma chez eux comme de la myrrhe dans les transports de la lune de miel, et il leur en demeura ce qui demeure sous les cendres de la passion, et qui vaut beaucoup mieux qu'elle : la tendresse; et la tendresse sous la forme du sentiment de l'union.

Les époux tardent toujours à se faire deux en une seule chair, comme l'a dit le Christ (Marc, x, 8). Mais quand ils y parviennent, ce qui est le couronnement de la tendresse d'union, la chair de la femme n'enflamme plus la chair de l'homme, bien que celle-ci s'enflamme d'elle-même; seulement, si l'on taille dans la chair de la femme, l'homme souffre comme si l'on taillait dans sa propre chair. Tel est l'apogée de l'union, de vivre deux en un, et d'une même vie. L'amour lui-même, le pur amour, finit presque par disparaître. Aimer sa propre femme, cela revient à s'aimer soi-même, cela se ramène à l'amour de soi, et cela est hors du précepte, car, s'il nous a été dit : « Aime ton prochain comme toi-même », c'est parce qu'il est présupposé que chacun d'entre nous s'aime soi-même, sans qu'il y ait de précepte.

Juan et Juana arrivèrent vite à la tendresse d'union, à laquelle les avait préparés leur long noviciat au mariage. Et parfois, au milieu de la douceur de la tendresse, surgissaient des flambées de la chaleur de la passion.

Et les jours passaient ainsi.

Ils passaient, et Juan se rongeait et s'impatientait en lui-même de ne pas voir les signes du fruit qu'il attendait. Était-il par hasard moins homme que d'autres hommes qu'il tenait pour si peu hommes ? Ne vous étonnez pas de cette réflexion de Juan, car, dans son pays, où il coule du sang sémite, on a une idée trop charnelle de la virilité. Et en secret, sans se le dire l'un à l'autre, Juan et Juana sentaient chacun une certaine rancune envers l'autre, auquel ils reprochaient la faillite présumée de leur espoir conjugal.

Un jour, enfin, Juana dit quelque chose à l'oreille de Juan — ils étaient seuls cependant et très loin de toute autre personne, mais en pareil cas on joue au secret —, et l'étreinte de Juan à Juana fut la plus étroite et la plus ardente de toutes celles qu'il lui avait données jusqu'alors. Enfin l'union triomphait jusque dans la chair, et lui apportait une vie nouvelle.

Et vint le premier enfant, la surprise, le miracle. Juan jugeait presque impossible que vécût cette chose qui était sortie de sa femme, et plus d'un soir, en rentrant chez lui, il se penchait sur la petite tête de l'enfant qui dormait dans son berceau, pour entendre s'il respirait. Et il restait de longs moments le livre ouvert devant lui, à regarder comment Juana nourrissait Juanito du lait de sa poitrine.

Deux ans passèrent; vint un autre enfant; ce fut une fille, et on l'appela Juanita. La chose ne sembla plus à Juan, son père, aussi miraculeuse, bien que Juana, sa mère, eût autant souffert pour la mettre au jour.

Et les années continuèrent de passer, et vint un autre enfant, puis un autre, et ensuite un autre encore, et peu à peu Juan et Juana se chargèrent d'enfants. Juan ne savait que la date de naissance du premier, et, pour les autres, il ne se rappelait même pas vers quel mois ils étaient nés. Mais Juana, leur mère, comme elle les comptait par ses souffrances, pouvait les situer dans le temps. Car nous conservons toujours bien mieux dans la mémoire les dates des souffrances et des malheurs que celles des bonheurs et des joies. Les repères de la vie sont plus douloureux que joyeux.

Dans cette fuite des années et ces arrivées d'enfants, Juana s'était transformée, d'une jeune fille fraîche et mince, en une matrone automnale, aux chairs abondantes, peut-être en excès. Ses lignes s'étaient déformées à l'extrême; la fleur de la jeunesse chez elle s'était fanée. Elle était encore belle, elle n'était plus jolie. Sa beauté était maintenant plus pour le cœur que pour les yeux. C'était une beauté de souvenir, et non plus d'espérance.

Et Juana commença à remarquer que le caractère de Juan, son

homme, changeait à mesure que les années passaient, et même que la tendresse d'union se refroidissait en lui. Chaque jour étaient plus rares ces flambées de passion qui, aux premières années de leur foyer, jaillissaient de temps en temps des cendres de la tendresse; il ne restait plus que la tendresse.

La pure tendresse se confond quelquefois presque avec la gratitude, elle confine même à la pitié. Maintenant il semblait à Juana que les baisers de Juan, son homme, n'étaient plus des baisers à sa femme, mais à la mère de ses enfants, baisers chargés de reconnaissance pour les lui avoir donnés si beaux et si bons, baisers chargés peut-être de pitié parce qu'il la sentait décliner dans la vie. Or il n'y a pas d'amour véritable et profond, comme l'amour de Juana pour Juan, auquel suffisent la gratitude et la pitié. L'amour ne veut ni gratitude ni compassion. L'amour veut être aimé sans raison, et non pour une raison quelconque, si noble qu'elle soit.

Mais Juana avait des yeux, et aussi un miroir; et elle avait ses enfants. En outre, elle avait du respect pour son mari, et foi en lui. Elle avait surtout la tendresse, qui aplanit tout.

Cependant, elle crut remarquer que son Juan était sombre et préoccupé, et excité en même temps que sombre et préoccupé. Il semblait qu'une nouvelle jeunesse lui eût excité le sang dans les veines. C'était comme si, au commencement de son automne, un été de la Saint-Martin eût fait surgir en lui des fleurs tardives que l'hiver allait glacer.

Oui, Juan était sombre; Juan cherchait la solitude; Juan semblait penser à des choses lointaines quand sa Juana lui parlait de près; Juan était absorbé. Juana se mit à l'observer et à méditer, plus avec le cœur qu'avec la tête, et elle finit par découvrir ce que toute femme finit par découvrir chaque fois qu'elle confie la réflexion à son cœur et non à sa tête : elle découvrit que Juan était amoureux. La chose ne faisait pas de doute.

Juana redoubla d'affection et de tendresse. Elle étreignit son Juan comme pour le défendre d'une ennemie invisible, comme pour le protéger d'une mauvaise tentation, d'une mauvaise pensée. Et Juan, qui devinait à demi le sens de ces étreintes nées d'une passion renouvelée, se laissait aimer et redoublait de tendresse, de gratitude et de pitié, au point de parvenir à ranimer la flamme presque éteinte de la passion, qui ne peut jamais s'éteindre tout à fait. Il y avait entre Juan et Juana un secret qui leur était patent à tous deux, un secret confessé en secret.

Juana se mit à épier discrètement son Juan et à chercher l'objet de sa nouvelle passion. Elle ne le trouvait pas. Qui donc Juan pouvait-il aimer, qui ne fût pas elle ?

Jusqu'à ce qu'un jour, à un moment et dans un endroit où lui,

son Juan, s'en doutait le moins, elle le surprît, sans qu'il s'en aperçût, en train d'embrasser un portrait. Elle se retira angoissée, mais résolue à savoir de qui était le portrait. Depuis ce jour-là ce fut un travail rusé, silencieux et patient, toujours à la poursuite du mystérieux portrait, en faisant taire son angoisse, en redoublant de passion et d'étreintes protectrices.

Enfin! Enfin un jour cet homme prudent et méfiant, cet homme si rusé et toujours sur ses gardes, laissa — le fit-il exprès ? — laissa traîner le portefeuille où il gardait le portrait. Juana, toute tremblante aux cris et aux reproches de son cœur battant, pleine de curiosité, de jalousie, de compassion, de peur et de honte, s'empara du portefeuille. C'était là, c'était là que se trouvait le portrait; oui, c'était celui-là, celui-là, celui-là même; elle se le rappelait bien. Elle ne l'avait vu qu'à l'envers, lorsque son Juan l'embrassait avec passion, mais c'était le même envers, le même qu'elle était en train de regarder.

Elle s'arrêta un moment, laissa le portefeuille, alla jusqu'à la porte, écouta quelques instants, puis la ferma. Et elle se saisit du portrait, le retourna, et y cloua ses yeux.

Juana demeura stupide, d'abord toute pâle, puis le visage embrasé de rouge; deux grosses larmes coulèrent de ses yeux jusqu'au portrait, et elle les sécha en l'embrassant. Ce portrait, c'était son portrait à elle, à elle-même... Seulement, hélas! il était posthume. Comme les années passent vite! C'était un portrait d'elle quand elle avait vingt-trois ans, quelques mois avant son mariage; c'était un portrait que Juana avait donné à son Juan quand ils étaient fiancés.

Et le portrait fit resurgir devant ses yeux tout ce passé de passion, lorsque Juan n'avait pas un cheveu blanc, et qu'elle-même était mince et fraîche comme un bouton de rose.

Juana fut-elle jalouse d'elle-même ? Ou, mieux, la Juana de quarante-cinq ans fut-elle jalouse de la Juana de vingt-trois, de son autre Juana ? Non, mais elle ressentit pour elle-même de la pitié, puis de la tendresse, et avec la tendresse de l'affection.

Elle prit le portrait et le garda sur elle.

Lorsque Juan ne trouva plus le portrait dans le portefeuille, il soupçonna quelque chose et se montra inquiet.

C'était un soir d'hiver. Les enfants étaient déjà couchés, et Juan et Juana se trouvaient seuls près du foyer de la cheminée; Juan lisait un livre; Juana cousait. Tout à coup, Juana dit à Juan :

— Écoute, Juan, j'ai quelque chose à te dire.

— Dis, Juana, ce que tu as à me dire.

Comme les amoureux, ils aimaient de se répéter leur nom l'un à l'autre.

— Juan, tu as un secret.
— Moi ? Non.
— Je te dis que si, Juan.
— Je te dis que non, Juana.
— Je l'ai surpris, ce n'est pas la peine de nier, Juan.
— Eh bien! si c'est comme cela, révèle-le-moi.

Alors Juana sortit le portrait, le tendit à Juan et lui dit avec des larmes dans la voix :

— Tiens, prends-le et embrasse-le, embrasse-le tant que tu voudras, mais sans te cacher.

Juan devint tout rouge, puis, à peine remis de l'émotion et de la surprise, il saisit le portrait, le jeta au feu, s'approcha de Juana, la prit dans ses bras, l'assit sur ses genoux tremblants, et lui donna sur la bouche un étroit et long baiser, un baiser où la plénitude de la tendresse fit refleurir la passion d'autrefois. Et sentant sur lui-même la douce charge de cette source de vie, d'où étaient nés pour lui, avec neuf enfants, plus de vingt ans de calme bonheur, il lui dit : Pas lui, c'est une chose morte, et ce qui est mort, au feu! Pas lui, mais toi, toi, ma Juana, ma vie, toi, qui es vivante et qui m'as donné vie, toi!

Juana, tremblante d'amour sur les genoux de son Juan, se sentit revenir à ses vingt-trois ans, aux années du portrait qui brûlait, et qui les réchauffait de sa flamme.

Et la paix de la tendresse tranquille régna de nouveau au foyer de Juan et de Juana.

MIGUEL DE UNAMUNO.

(*Traduit de l'espagnol par* ROBERT RICARD.)

ERRATUM

Au numéro de janvier, dans l'article « La crise de la pensée d'avant-garde » :

p. 135, § 4, au lieu de : Jean Audard, lire : Pierre Audard;

p. 136, § 3, au lieu de : ancien membre, lire : frère d'un membre.

RETOUR DES « HOMMES DE BONNE VOLONTE »

On fait quelquefois grief à Jules Romains de n'être qu'un romancier intelligent. Eh bien! ne fût-ce que cela, il faudrait encore lui en savoir gré. Ces volumes compacts, ingénieux et bientôt innombrables des *Hommes de bonne volonté*, je veux bien qu'ils soient trop construits sur le plan d'une dissertation normalienne plutôt que d'un récit inspiré. Mais enfin, en un temps où tant de romanciers se font une paradoxale violence pour restituer dans sa confusion inintelligible le chaos de la vie — et qu'importe si l'on couvre du prétexte métaphysique de l'existentialisme cette trahison de l'art! — j'avoue ne point trop me déplaire au contact d'un esprit qui fait son métier d'esprit : classer les faits, définir les caractères, découvrir des séries logiques et des hypothèses explicatives. Des récits bien concrets, des tableaux composés dans les règles de l'art, des analyses claires et clarifiantes procurent un plaisir qui n'a peut-être pas la suprême qualité, mais qui est de qualité.

Cela dit, il faut confesser que les deux volumes qui nous arrivent après l'interruption de la guerre — le XIXe : *Cette grande lueur à l'Est*, et le XXe : *Le monde est ton aventure* [1], sont, dans l'ensemble, décevants. Autour du problème qui en fait l'unité : la découverte de la Russie communiste par les Français de 1922, beaucoup trop de palabres et trop peu d'action, un mauvais centrage du sujet, un éparpillement des points de vue qui brise l'intérêt — surtout dans le premier volume. Dans le second, qui appartient presque exclusivement à Jallez, à ses amours avec Élisabeth Valavestes, à son voyage en Russie, on sent davantage l'unité, mais avec, presque toujours, une impression pénible de rester à la surface des choses comme à la surface des âmes. Ce mystère de la vie personnelle que, tout de même, le romancier le plus positif ne laisse pas d'avoir pour objet, et dont le Jules Romain des *Amours enfantins*, des *Humbles* et de *Verdun* savait parfaitement nous suggérer l'approche, il est vraiment trop loin, cette fois, des conversations de Sampeyre et de Clanricard sur l'évolution du socialisme, et des propos illimités, d'un humour souvent pesant, de Jallez et de Bartlett jugeant le monde à travers leurs monocles de journalistes internationaux. Quant à la tentative de Romains pour rendre perceptibles certaines nuances nouvelles de l'amour dans le climat de fièvre des années 20, elle n'est pas heureuse dans l'érotisme cynique de Lanbique séduisant Mathilde, et guère davantage dans la floraison de sentimentalité « Côte d'Azur » épandue autour de l'idylle de Jallez et d'Élisabeth. Restent, dans ces deux volumes d'une tonalité grise et généralement prosaïque, quelques morceaux de grand style — les Champs-Élysées en 1922, le balcon sur la Seine, l'arrivée à Odessa, *Carmen* à l'Opéra de Moscou — où se retrouve la griffe du maître écrivain.

***

Les lecteurs communistes, ou ceux qui ont mis dans l'U.R.S.S. toute leur espérance, ne manqueront pas de reprocher à Jules Romains, dans sa peinture de la Russie de Lénine, un abus des couleurs noires, si ce n'est, çà et là, un air de pamphlet. Malveillance d'écrivain bourgeois ? Il ne semble point. Je

1. Flammarion, 1945.

crois voir plutôt, devant le fait communiste, un Français radical, déchiré entre l'attirance de sa complexion jacobine — pas d'ennemi à gauche! — vers la Révolution égalitaire et massive, et le recul de sa complexion libérale devant un État bureaucratique et policier. Resterait à savoir si les faits qui forment le fond du tableau — la famine en Ukraine, la désorganisation administrative, l'impéritie naïve des « camarades » nouvellement promus et les exactions d'une aristocratie de fonctionnaires profiteurs — sont historiquement exacts ou inventés pour les besoins du récit. Tel qu'on connaît Jules Romains, on imagine difficilement qu'il n'ait pas exploité des souvenirs personnels ou des documents établis avec soin. Il est juste d'ailleurs de noter que la Russie soviétique des années 20 n'est pas celle des années 40 et que les opinions de Jallez et de Jerphanion sur le communisme à cette époque ne doivent avoir, dans la pensée même de leur auteur, qu'un intérêt strictement daté.

Notons en effet que le lecteur d'aujourd'hui, qui ouvre ces deux volumes sur l'autre après-guerre, ne se défend pas toujours de les trouver inutiles et périmés. Mais c'est là, je crois, une impression qu'il faut surmonter, et peut-être leur plus réel intérêt est-il, au contraire, de nous faire sentir à quel point les sentiments qui nous oppressent maintenant le cœur — cette angoisse devant un monde qui ne retrouve pas son ordre, cette déception devant une victoire qui semble ne rien pouvoir fonder — étaient déjà présents, au lendemain du Traité de Versailles, dans les consciences claires. « *Nous ne nous doutions pas, avant 14* — songe Jallez arrêté par la police soviétique — *que nous vivions dans une époque prodigieusement préservée* [...]. *Nous avions fini par croire naïvement que certaines choses ne se verraient plus : cauchemars du passé humain à jamais scellé dans les livres. La guerre a été la trompette du sabbat. Depuis, tout se peut, tout se voit, tout revient...* » (T. XX, p. 293.)

Dans cette ère catastrophique, que penser et que faire ? On peut songer que « *l'humanité est cela aussi : un pullulement de petites bêtes crasseuses, à multiplication trop rapide... et que le passage, de temps en temps, d'un fléau exterminateur à travers cette broussaille est quelque chose d'aussi naturel que sage...* » (*ibidem*, p. 43). Mais cette pensée est lourde à supporter, et devient malfaisante quand elle entretient un mépris de l'homme qui ne peut qu'accélérer la décadence de la civilisation. Aussi vaut-il mieux « *s'accrocher à l'idée que l'humanité est précieuse, dans toute son étoffe, qu'une vie d'homme est précieuse* ». Voilà pour le métaphysique. Et voici pour l'éthique : trouver dans l'immense catastrophe du monde moderne des « oasis » de paix, de civilisation, d'harmonie, d'amitié — « *des coins plus ou moins spacieux, abrités plus ou moins par miracle, où la vie continuera d'être possible, tandis que l'incendie ronflera alentour...* » (*ibidem*, p. 45). Optimisme relatif, esprit de mesure et de résignation, humanisme raisonnable, qui n'est sans doute ni l'héroïsme ni la sainteté, mais qui est, tout de même, plus sain et plus constructif que le panégyrique de l'absurde et la tentation du désespoir.

P. H.-S.

NICOLE CARTIER-BRESSON : *Le Double Départ.*

Musique... Musique... et encore musique!...

Si l'on entend que la poësie n'est que musique, le but est parfaitement atteint... et avec talent.

Mais si l'on veut aussi dans la poësie sentir l'idée naître et s'épanouir dans un achèvement parfait, alors l'on est un peu déçu.

L'originalité est une qualité certaine, mais elle ne doit pas se développer au détriment de ce qui n'a jamais cessé et continue d'être l'âme même du poëme.

Sans aucun doute admiratrice de Valéry, l'auteur n'a peut-être pas suffisamment compris que pour adopter le genre qui est le sien il fallait plus que du talent, de l'intelligence et du sens artistique... il fallait du génie.

PAUL CHANSON : *Le droit à l'amour selon George Sand.* Paris, Albin-Michel, 1944.

C'est une véritable réhabilitation de George Sand, qui n'est d'ailleurs pas pour nous déplaire. Qu'on ait été injuste envers ce grand écrivain, ceci est absolument incontestable et provient du puritanisme qui fut le propre de la classe bourgeoise durant le XIXe siècle et le début du XXe; et si, à l'heure actuelle, George Sand est mise entre les mains de bien des jeunes filles, ce n'est certes pas le fait d'une compréhension meilleure de son œuvre, mais simplement d'un relâchement de la sévérité dans l'éducation.

Une autre catégorie de gens aurait pu juger George Sand d'une façon plus large et plus intelligente : c'est la classe intellectuelle et pensante, mais celle-ci s'était, depuis de longues années déjà, à peu près totalement désintéressée de la reine du romantisme, et lorsqu'on parlait devant eux de son œuvre, ils ne trouvaient dans leur mémoire — à part de rares exceptions — qu'un souvenir vague et plutôt ennuyé de sentiments débordants, parfois exaltés, et d'une prose fort prolixe.

Le jugement fut donc laissé aux seuls amateurs d'une littérature agréable, relativement facile à lire, tout au moins dans sa partie la plus connue... et pour cause... l'autre restant pour la plus grande part ignorée du public. Ils ne virent qu'une lecture aisée dans l'œuvre de George Sand. Il y avait pourtant autre chose, et c'est ce que M. Paul Chanson s'attache à démontrer.

D'après sa vie privée — qui ne fut pas exemplaire, on ne saurait le nier, mais qui n'engageait pas la femme de lettre — ces juges condamnèrent en bloc, presque sans distinction, l'œuvre tout entière. Son romantisme, au contraire de beaucoup de ses contemporains, resta cependant profondément chrétien.

Que George Sand n'ait pas toujours été logique, cela est surabondamment prouvé, et que certaines théories... ou boutades — fruits d'expériences décevantes — l'aient plus desservie aux yeux des moralistes que l'ensemble d'une œuvre peu orthodoxe, mais à l'idéal élevé et sincère, ne l'a fait apprécier et comprendre, nous ne saurions en douter.

Aussi, M. Paul Chanson, preux chevalier, redresseur de torts, défenseur de l'œuvre incomprise de la grande romancière, mérite-t-il, par sa sincérité et sa conscience, une approbation sympathique et convaincue; d'autant plus que son souci d'objectivité évident interdit tout reproche de partialité.

MAXENCE HERRAND.

COLETTE PARENT : *Ave Maria.* Paris, Stock, 1945. Un vol. in-16 de 300 pp. 90 fr.

Colette Parent a situé son premier roman dans le cadre romanesque de la province champenoise, à l'époque des cathédrales, des croisades et de saint Louis. C'est là son plus grand mérite, car l'idylle naïve qu'elle nous rapporte n'aurait peut-être pas suffi à l'intérêt du récit copieux, parfois lent. Le dessin de base était simple, mais, peu à peu, mille détails sont venus s'y ajouter; l'ensemble en tire une certaine confusion. Il y a matière à cinq, à dix romans dans ces trois cents pages, et leur densité convient à la complexité de l'époque qu'elle évoque, l'étude du personnage central n'y gagne pas en clarté. Mais ce premier ouvrage révèle des qualités : une force dans le trait, un sens du pittoresque, l'instinct de la vie. Le style est châtié, volontairement relevé d'archaïsmes, mais sans abus : malgré certaines longueurs, la lecture est agréable. Afin d'éclairer le titre, la foi chrétienne dont fait preuve l'héroïne en sacrifiant son amour à son salut, résume l'*Ave Maria* que tout un peuple de fidèles adresse aux tours inachevées des cathédrales. Pour qui aime l'histoire, le moyen âge et les intrigues sans complications, ce livre est à conseiller.

JEAN HECKERT : *La Lucarne.* Paris, Gallimard, 1945. Un vol. in-8 de 250 pp.

La lucarne ouverte sur tout ce qui n'est pas quotidien, telle est en raccourci l'histoire d'un petit ouvrier chômeur qui fait une crise de mysticisme. Malgré

sa faiblesse, il est amené à parler haut, car il a reçu un message surnaturel : il doit lutter pour la grande paix du monde. « Les hommes doivent laisser parler leur cœur au lieu de discuter d'État à État à coups de canon. » Mais les missions les plus généreuses nécessitent parfois des défenseurs sectaires : le petit chômeur sera vite bousculé, tourné en ridicule, bafoué par la vie de tous les jours. Il retrouve son existence sans horizon, la lucarne s'est refermée. Malgré la profondeur de ses intentions, ce roman ne parvient pas à nous retenir : le style haché, souvent pauvre, y est peut-être pour quelque chose. Mais peut-être aussi attendons-nous aujourd'hui autre chose que des restes de *Nausée* ou *L'Araigne*. L'idée était intéressante, sa forme d'expression nous déçoit.

John Grane : *Le Fugitif*, traduit de l'allemand par Maurice Rémon. Paris, Albin Michel, 1945. Un vol. in-8 de 272 pp. 90 fr.

Cet ouvrage, traduit avant la guerre, était prêt à paraître en 1940 : il nous offre un témoignage romancé sur les persécutions anti-sémites à l'avènement d'Hitler. Le héros est un commerçant juif de Berlin, bourgeois moyen et bon citoyen, qui doit fuir son foyer devant les premières mesures anti-juives. Le malheureux se heurte aux frontières fermées, ses amis l'abandonnent, son associé le dépouille. Il finira par tomber aur mains de la police et, conduit dans un camp, perdra la raison. L'intérêt du témoignage se double ici d'une vérité humaine particulièrement sensible : on oublie que Silbermann est juif, de même que s'effacent les raisons de sa fuite, devant la tragédie d'un être pur indignement traqué. Le style vivant, d'une poignante simplicité, ajoute à la valeur de ces pages dont l'intérêt demeure intact, bien que, depuis le moment où elles furent écrites, les horreurs commises dans ce domaine aient été, hélas! dépassées.

Alain Sergent : *Le Pain et les Jeux*. Paris, La Jeune Parque, 1945. Un vol. in-16 de 239 pp.

Le « *panem et circenses* » que réclamait la foule du cirque, est ici transposé dans le cadre de notre époque. Le héros est un jeune ouvrier passionné de boxe, qui va connaître le dur apprentissage, la défaite et les joies des pugilistes. Ce milieu trop souvent dédaigné a sa grandeur, mais le roman ne semblait pas instrument propre à la rendre; grâce à Alain Sergent, il y a réussi.

La noblesse des lois du sport, l'étude d'une famille ouvrière toute agitée par les combats du jeune garçon, et, pour celui-ci, la volonté de vaincre l'adversaire déloyal, sont rendues avec exactitude et intérêt. Nous retrouvons l'exaltation des romans d'aventure de notre enfance en pénétrant dans ce monde agité qui illustre peut-être mieux qu'aucun autre les deux grandes lois humaines : vivre et lutter.

Jean de Baroncelli : *Né en 14*. Tome I : *Gilbert*. Paris, Bernard Grasset, 1945. Un vol. in-8 de 270 pp. 87 fr.

Les qualités de romancier de Jean de Baroncelli, déjà révélées par son premier ouvrage : *Vingt-six hommes*, s'affirment dans ce roman, le premier d'une série de quatre, dont l'ensemble constituera une véritable chronique d'avant-guerre. Le tome I nous présente Gilbert en 1924 : il a alors dix ans. A la fin du tome III, le 2 septembre 1939, il aura vingt-cinq ans. Nous assisterons donc à son évolution dans cette période de l'entre-deux guerres, riche d'espoirs déçus. Ce premier volume nous présente l'enfance du héros : années de reconstructions où grandissait sa clairvoyance et son désir de lutte : fils de propriétaires languedociens, il souhaite quitter la vigne paternelle, et nous sentons déjà qu'il y parviendra. L'intérêt de ces premiers chapitres vient d'une étude exacte de cette âme d'enfant : les silhouettes des personnages qui l'entourent sont alertes, précises. Le style, souple et imagé, retient. Un bon début, qui nous fait attendre la suite de cette série avec impatience.

Roger-Pierre Iglésis.

PIERRE BRISSON : *Les deux visages de Racine*. Librairie Gallimard, octobre 1944. Avec deux hors-texte. 75 fr.

D'Andromaque à Phèdre, puis de Phèdre à Athalie, nous cheminons ici tout au long de l'essentiel du répertoire racinien et sa théorie d'héroïnes blessées. Évasion de qualité, riche des échos de tant d'harmonies demeurées chères à notre cœur.

CLÉMENT RICHER : *Les passagers du Perwyn*. Roman. Stock, janvier 1945. 50 fr.

Il est toujours loisible à un auteur de rassembler, sans arbitraire, ses personnages sur un steamer de la ligne des Antilles. Chacun peut, en effet, au moins une fois dans sa vie, avoir affaire aux Tropiques. Il est sans doute à peine plus singulier qu'une traversée soit si fertile en incidents. M. Clément Richer, d'ailleurs, est humoriste. Nos temps en sont trop avares pour ne pas le considérer avec sympathie. Et notre sentiment est qu'il n'a pas à se soucier plus de vraisemblance que ne font maints auteurs ambitionnant d'être pris au sérieux. Au demeurant, son humour se manifeste moins dans les situations, d'un cocasse mesuré, que dans l'esprit même du récit, qui procède d'une objectivité poussée à l'extrême. Un certain potentiel d'émotion y paraît involontaire, mais n'est pas moins réel. Les quelques lignes qui, sur le même mode nonchalant, disent la mort du petit Mac, nous laissent, comme l'étrange père Cagou, détachés de tout ce qui peut désormais advenir. En vérité, le roman s'achève là. L'histoire cependant continue — mais il semble alors que ce soit une autre histoire et dont les personnages pourraient sans dommage changer de noms.

CLAUDE BRESSAC.

LUC ESTANG : *Le Passage du Seigneur*. Paris, Robert Laffont, 1945. 385 pp., 130 fr.

Livre d'une vie ardente, animé à la fois par tous les remous de l'époque et par les réactions brûlantes de l'âme qui les éprouve. On y trouve à la fois des souvenirs d'enfance, un panorama de l'odyssée française de ces dernières années et aussi de vastes perspectives sur le monde spirituel. On se demande parfois à quel genre d'écrit on a affaire, car il est un peu trop touffu et véhément pour un livre théorique, et il est trop doctrinal pour n'être qu'une autobiographie; en réalité, il est en ce domaine intermédiaire et vivant où une âme angoissée de sa propre vie et du monde cherche à voir clair au sein de ce labyrinthe. Aussi est-ce une méditation en plein engagement où la passion n'exclut pas la lucidité. Mais le caractère le plus frappant sans doute de ce livre est une sincérité qui rend un son vraiment pur, ce qui n'est pas si fréquent. Il y a là un bel examen de conscience d'un croyant.

M. CARROUGES.

RENÉ DE CASTRIES : *Mademoiselle de Méthamis*. Roman. Calmann-Lévy, 1945. Un vol. in-16, 309 pp.

Ce roman de mœurs mériterait une très longue critique si la place nous était donnée de suivre l'auteur dans l'exposé très précis qu'il nous fait d'une foule de problèmes sociaux.

Nous pensons néanmoins ne pas trahir l'esprit du livre en disant succinctement qu'il est une satire de la petite noblesse « embourgeoisée » et confinée dans des rivalités de castes, lesquelles se borneraient à de simples querelles

de clocher, si de lamentables préjugés d'argent ne venaient ici contrarier la profondeur d'un amour réciproque et dramatiser un bonheur naissant.

En opposition à toutes les bassesses qui l'environne, se détache dans la seconde partie du livre la pure figure de Lucile de Méthamis poursuivant, malgré son désir de vengeance, son amour dans la renonciation et le sacrifice.

L'auteur a très bien campé ses personnages dont quelques-uns, réels, situent le roman. Leurs caractères sont très étudiés et nettement marqués. Malgré quelques longueurs nécessaires, l'intérêt de ce livre abondant ne faiblit à aucun moment.

André Lafons.

Émile Damais : *Les grandes étapes de la pensée musicale.* Éditions de la Revue des Jeunes.

Cet ouvrage répond parfaitement aux buts de la collection « Initiations », qui se propose de développer la vie spirituelle et la culture profonde des jeunes gens.

Son titre nous indique déjà sur quel plan élevé Émile Damais s'est placé, s'attachant à dégager l'esprit général de l'évolution de la musique; de cette langue si particulière dont l'évanescente subtilité rend le maniement si délicat (ce qui limite tellement le nombre des vrais musiciens).

A ce point de vue, on ne saurait trop insister sur l'importance de l'avant-propos qui ouvre le livre. En huit pages denses, Émile Damais a su, avec une rare lucidité, placer le problème esthétique sur le plan qu'il n'aurait jamais dû quitter : le plan spirituel. Les réflexions générales qui précèdent chaque section du livre ne sont pas moins pertinentes et évitent d'ailleurs que ces « grandes étapes » ne deviennent, du fait de la place restreinte, les « grands noms » de la musique.

Il se trouve que cet avant-propos et ces réflexions résument fort bien les idées aujourd'hui « dans l'air » et l'attitude présente de nombre de compositeurs (et des meilleurs) en face du problème esthétique.

Nous ne pouvons mieux dire combien ce petit livre vient en son heure. Ses lecteurs pourront être assurés d'y trouver l'expression la plus exacte des idées générales les plus actuelles; en outre, il y est tenu compte des travaux musicologiques les plus récents.

Rendons grâce à M. Damais d'avoir su dégager en mainte occasion la prééminence de l'art musical français dès les origines de la musique européenne. S'il a judicieusement signalé le défaut de diffusion des classiques français, s'il a réhabilité le XVIIe siècle français, nous pensons qu'il aurait pu insister sur l'importance de notre école de clavecinistes.

Il a su varier à l'extrême la présentation des grands maîtres, et jamais ses indications biographiques ne sont fastidieuses. C'est que Damais s'attache plus à dégager le sens profond de leur œuvre qu'à nous attendrir aux vicissitudes de la vie terrestre des créatures.

Deux petites remarques enfin, qui n'enlèveront rien à l'estime que nous portons à cet ouvrage excellent : Belo Bartok n'y est cité que trop brièvement à nore goût, ainsi que Georges Migot, qui fut le premier champion de bon nombre d'idées défendues par Damais; d'autre part, on regrettera que les exemples musicaux ne soient pas mieux venus à l'impression, d'autant plus qu'ils sont bien choisis et vraiment caractéristiques dans leur brièveté.

Un dernier regret, qui sera aussi un dernier compliment à l'auteur : nous aurions aimé avoir plus de place pour mieux analyser ce livre. Nous souhaitons que bientôt la possibilité soit offerte à Émile Damais de publier l'ouvrage d'ensemble développé et définitif qu'il nous a mis en droit d'attendre de lui.

André Jolivet.

THEATRE

La course à la lune, de Claude-Frédéric Lévy, a pour cadre le cabinet d'un dentiste. Il faut reconnaître que le premier effet est fort drôle. La pièce a un sujet original : la comédie du temps. Où est la mesure qui doit être le rythme de notre existence entre vivre trop vite et se laisser bercer par les heures, c'est-à-dire entre deux façons de ne pas vivre ? Malheureusement, la bonne idée perd peu à peu sa substance dramatique au cours d'épisodes trop artificiels pour soutenir trois actes [1].

Ceux qui ont vu *Les Frères Karamazov* au Vieux-Colombier n'ont pu oublier Jouvet dans le rôle du père, Jacques Copeau dans celui d'Ivan, Charles Dullin dans Smerdiakov, Valentine Tessier dans Grouchenka. L'adaptation de Jacques Copeau et de Jean Croué recevait de la représentation une grandeur shakespearienne. Ces souvenirs gênent le spectateur de 1945 et le rendent sans doute un peu injuste devant les acteurs de l'Atelier. Disons tout de suite que les décors rouges et sombres de M. André Barsacq traduisent avec justesse et simplicité le ton dramatique de l'œuvre. Les danses du quatrième acte sont une réussite; or elles sont loin d'être ici un divertissement; chants et rythmes populaires deviennent, pour un instant, l'expression même de ces forces mystérieuses qui, chez les Karamazov, se transforment en délire. Quant à l'interprétation, je n'ai pas eu le sentiment que les *réalisations* étaient tout à fait à la hauteur des intentions. Peut-être ces dernières sont-elles trop apparentes; peut-être voit-on trop ce que les acteurs veulent être pour demeurer insensibles à ce qu'ils ne sont pas. M[lles] Maria Casarès et Hélène Constant, MM. Paul Œtly (le père), Jean Davy (Dmitri), Michel Vitold (Ivan), Jacques Dufilho (Smerdiakov), Michel Auclair (Aliocha), forment d'ailleurs un septuor heureusement accordé de talents complémentaires. Cette reprise des *Frères Karamazov* mérite un succès.

Voici enfin, au Studio des Champs-Élysées, une œuvre digne du metteur en scène des *Gueux au paradis*. M. Maurice Jacquemont donne une remarquable présentation de *La maison de Bernarda, La Casa de Bernarda Alba*, trois actes de Frederico Garcia Lorca, traduction de Jean-Marie Creach. Trois décors de Charles Fontsere, nus comme le drame lui-même, disent que la maison de Bernarda a quelque chose d'une prison et d'un couvent, que ces murs blancs isolent des êtres réservés à un destin cruel... « Il y a une tempête dans chacune des chambres de cette maison. » Ici, les décors jouent : la chaleur étouffante de l'été et de la jeunesse est rendue visible sur la scène au moment même où le rideau se lève. Les paroles sont inutiles lorsque apparaissent les silhouettes noires de M[me] Bernarda et de ses quatre filles après l'enterrement du père : le sentiment du dramatique précède l'événement dramatique.

Au centre, Bernarda : « vieille femelle sans respect pour les choses secrètes », avec « le sourire gelé de sa figure maudite ». Autoritaire,

1. Théâtre Charles de Rochefort.

dure, sûre d'elle-même, elle a fondé sa vie sur quelques idées simplistes : tenir son rang, ne pas déroger, sauver la face. L'un des éléments les plus saisissants du drame est le contraste entre la médiocrité de cette attitude et l'espèce de sauvagerie qu'elle couvre. Mme Germaine Kerjean donne au rôle un relief étonnant.

Autour de Bernarda, ses quatre filles. « Ce sont des femmes sans homme, rien de plus. » Ce sont surtout des enterrées vivantes. Pour elles, le mariage, c'est l'évasion et la naissance à la vie, hors de cette maison où leur mère a proscrit toute fantaisie, toute liberté, toute joie. Aussi qu'un homme passe... On ne le verra pas plus que *La Belle Arlésienne* d'Alphonse Daudet. Il demande en mariage l'aînée, la plus laide, qui, fille d'un premier lit, est la plus riche. Il abuse de la plus jeune, qui se suicide. Son image déchaîne dans le cœur de la troisième une haine criminelle...

L'œuvre de Lorca est le type du drame pur. Ni la présence d'une vieille folle pittoresque, la mère de Bernarda, ni les propos colorés des domestiques n'y mêlent un élément vraiment comique. Je ne crois pas non plus qu'une transcendance tragique habite cette histoire. Enfin, l'action n'est en aucune manière prétexte à raffinements psychologiques : les cœurs sont ici plus violents qu'innombrables; chaque être a sa personnalité propre ou mieux sa vibration propre; mais, dans la maison de Bernarda, les sentiments se portent immédiatement à leur forme limite et simplifient les âmes. Le drame chemine vers la mort sans détours... C'est de lui qu'il faut dire ici : « Il est une force qui va. »

La poésie du texte est elle-même l'expression directe du drame. Le soleil brûlant de l'été, les travaux des moissonneurs, la soif, la vie des bêtes à l'étable, toutes ces réalités tiennent à l'action. Les éléments lyriques du texte n'ont jamais de valeur purement ornementale.

Il eût été préférable de ne pas jouer *Image anglaise* avant cette belle pièce de Lorca.

La Folle de Chaillot et le retour de Louis Jouvet représentent plus qu'une fête de l'esprit. Ce spectacle a une signification, en cette fin de l'année 1945.

D'abord, pour tous ceux qui se plaisaient aux jeux de Jean Giraudoux et y voyaient mieux que des jeux, il y a une sorte de soulagement : *Sodome et Gomorrhe* ne sera donc pas le dernier mot du poète ! Certes, *La Folle de Chaillot* n'est ni *Intermezzo* (qu'il faudra bien reprendre un jour prochain), ni *Électre*; mais ce n'est pas ce *Sodome et Gomorrhe* où la pensée se perd dans l'arabesque, où les mots enlisent l'action, où peut-être Giraudoux lui-même en arrive à « faire du Giraudoux ». Pourquoi ne pas avouer qu'aujourd'hui cette présence du vrai Giraudoux nous apparaît comme une nécessité ?

Les limites d'une telle pensée et d'un tel art sont trop visibles : il suffit de les voir aux prises avec la Bible; elles laissent échapper ce qui est le pain quotidien d'un Paul Claudel; les Écritures n'ont jamais inspiré Jean Giraudoux, précisément parce que leur inspiration reste toujours au delà de la sienne. Mais si la grâce de Giraudoux n'est pas suffisante, elle est nécessaire. En ce monde où la bêtise et la haine semblent avoir des droits, la délicatesse du cœur, la pudeur de l'intelligence, le goût des nuances sont des valeurs dont jamais nous n'avons mieux senti tout le prix. Au moment où, en France, le divorce de la littérature et des belles-lettres est chose faite, où la crainte d'un « beau langage » périmé et le souci de sincérité érigent la grossièreté

en vertu esthétique, c'est un courant d'air pur qui souffle sur la scène de l'Athénée.

Le chatoiement des mots n'est ici qu'une discipline du langage : une expression trop crue dirait plus qu'il ne faut. De même, l'esprit se meut toujours aux confins de ses deux sens, comme si la foi en l'esprit avait peur d'elle-même et voulait se cacher dans un sourire. Ce sont là les jeux de la justesse et de l'harmonie. Même quand le musicien abuse de son pouvoir et continue par virtuosité. C'est pourquoi *La Folle de Chaillot* a la portée d'un manifeste. Il s'agit de savoir si aujourd'hui toute préciosité est ridicule ou si, comme au temps de Corneille, la langue n'exige pas ce genre de cure que l'on appelle préciosité. Et, avec la langue, ce que celle-ci a pour mission de traduire, car la préciosité suppose une certaine vision du monde.

Ce n'est donc pas par rapport aux faux Giraudoux que le spectacle de l'Athénée prend son vrai sens. Nous pensons que Jean-Paul Sartre est possible à côté de Jean Giraudoux : nous croyons que la présence de Jean Giraudoux est indispensable à côté de Jean-Paul Sartre.

Quant au retour de Louis Jouvet comme metteur en scène et comme acteur, disons simplement qu'il n'a pas déçu nos espérances. Dans une conférence où il racontait la passionnante aventure de « quatre ans de tournée en Amérique latine », il a lui-même exactement défini son art : « Répéter une pièce, c'est délivrer le poète de l'état physique, de cet envoûtement qu'il a subi en écrivant son œuvre. Jouer une pièce, la représenter, c'est restituer aux spectateurs les enchantements que le poète a provoqués lui-même [2]. » Cette « délivrance » et cette « restitution », Louis Jouvet les *réalise* avec autant d'intuition que de science, ce qui s'exprime d'abord dans le choix des collaborateurs.

Les deux décors, exécutés par M. Christian Gérard, traduisent parfaitement deux aspects intimes de l'art de Giraudoux. Le premier nous dit qu'une vision poétique des choses les éclaire de l'intérieur et les rend transparentes; ce n'est plus la lumière du soleil qui accuse leurs lignes, mais cet esprit qui se glisse en elles et dessine leur forme du dedans. Telle est la bâtisse du café Francis, place de l'Alma, re-créée par celui qui la met sur la scène, avec ses murs sans épaisseur et pourtant réels, taillés dans le ciel. Le second décor est celui d'une rêverie qui mêlerait le sordide au somptueux, au gré d'une fantaisie qui transfigure tout le réel, qui extrait de chaque objet son essence poétique et installe sur la terre un bric-à-brac de paradis.

La pièce se joue sur deux plans.

Jean Giraudoux transpose et renouvelle un très vieux thème : celui de la docte ignorance et de la sainte folie. Ceux que Jupiter veut perdre, il leur donne volontiers l'intelligence qui calcule et s'enivre de son habileté. Il y a dans une douce folie une innocence du cœur qui monte à la tête et délivre le bon sens. « La folle de Chaillot » et ses trois amies, les folles de la Concorde (Mlle Lucienne Bogaert), de Saint-Sulpice (Mlle Raymonde), de Passy (Mlle Mayane), ont arrêté leur vie à la fin du dernier siècle — la première lit chaque matin *Le Gaulois* du 7 octobre 1896. Elles ont conservé les robes et les chapeaux de leur jeunesse, les morts qu'elles ont aimés sont restés leurs compagnons — même le chien de la folle de Passy. Pour elles, point de distance entre le présent et le passé, point de barrière entre les vivants et les ombres, point de frontière entre le temps et l'éternité. Dans notre monde où règne la rationalisation, où l'intelligence secrète jour et nuit, ce con-

2. *Prestiges et perspectives du théâtre français*, N.R.F., Gallimard, Paris, 1945, pp. 53-54.

cile de folles représente la sagesse qui sauvera les faux civilisés de « l'époque des esclaves ».

Ce thème favorise le meilleur Giraudoux. Sa « folle de Chaillot » existe avec cette puissance qui confère aux héros des belles histoires la même consistance et la même survie qu'à ceux de l'histoire; elle rejoint dans la patrie des créatures imaginaires les jeunes filles de Shakespeare et de Musset. Et ceux qui auront vu Mme Marguerite Moreno ne pourront évoquer ce personnage sans voir ces yeux, ce visage, cette silhouette de « comtesse » échappée d'on ne sait quel carnaval épique. Dans cette perspective, le sommet de la pièce est l'espèce de ballet du deuxième acte où les quatre folles dansent la mazurka de *La Belle Polonaise.*

Mais l'œuvre a une autre direction. Le poète a toujours cherché, à travers ses jeux, les grands problèmes qui sont inscrits dans la misère de l'homme de ce temps : les rapports franco-allemands, la guerre... Dans sa dernière pièce, il regarde l'envers de la vie quotidienne et découvre les sociétés au principe de la société. Plus précisément : « le seul groupement que tolère notre époque lasse des formes nationales et patriarcales, la société anonyme ». Jean Giraudoux va donc s'attaquer au monde des affaires. Il est probable que cette satire contribuera au succès de l'œuvre. Elle en représente, à notre avis, la partie la plus faible.

Cette réserve ne cache ou n'explicite aucune intention de défendre les trusts, les présidents de conseil d'administration, les parlementaires affairistes : il faut laisser le soin d'expliquer et de juger ces choses à ceux qui les connaissent. L'homme de la rue soupçonne simplement que tout n'est pas pur dans le monde des importants et quelques scandales lui permettent d'apprécier la verve de Giraudoux lorsqu'il réunit, à la terrasse de « chez Francis », trois « gentilshommes d'affaires » en vue de fonder la « société anonyme de prospection du sous-sol parisien ». Mais lesdits gentilshommes sont des fantoches; ils se donnent pour tels par la franchise même avec laquelle ils se reconnaissent ruffians; ils sont vrais comme Arlequin est vrai, comme Guignol est vrai, d'une vérité qui les simplifie et qui, si cruelle soit-elle, devient comique par cette simplification. Autour d'eux évolue le cortège des petites gens aux cœurs naïfs, des victimes aux yeux innocents, le garçon de café, le sergent de ville, le marchand de lacets, le sauveteur du pont de l'Alma (qui, bien entendu, ne sait pas nager) et quelques autres, prêts à suivre dans sa croisade « la folle de Chaillot », avec leurs deux meneurs de jeu, le chiffonnier (Louis Jouvet) et la plongeuse de « chez Francis » (Mlle Monique Mélinand) chargée de réciter l'hymne à la vie. Toute cette satire anime des scènes pétillantes.

Mais quand Giraudoux-Beaumarchais hausse le ton, quand la satire devient âpre, quand le divertissement se charge d'une symbolique lourdement moralisante... alors nos fantoches deviennent vraiment trop petits pour leur signification. L'homme de la rue se dit maintenant que la malice des importants doit tout de même être un peu plus complexe. Si l'on voulait que le dénouement évoque la fin d'un monde, il fallait nous montrer de grands requins, avec leurs appétits réels et leur volonté de puissance. A mesure que la pièce ne finit pas, l'écart s'accuse entre la comédie que conduisent les folles et le crépuscule des idoles qu'une sainte colère essaie de traduire en images hallucinantes. Comment un poète si intelligent n'a-t-il pas senti la faiblesse de ces dernières scènes ?

Henri Gouhier.

LA LANGUE PARLEE ET LA MUSIQUE

On entend fréquemment, au cours de récitals, des mélodies étrangères chantées dans une traduction française. Cette manière de procéder provoque certaines réflexions d'ordre esthétique dont je voudrais livrer ici l'essentiel. La traduction d'un texte comporte forcément, en raison de son adaptation à la musique, quelques modifications de sens qui ne sont pas toujours sans danger. Les traductions courantes des ouvrages de Wagner montrent bien cette difficulté d'adapter un nouveau texte qui doit épouser toutes les figures rythmiques, toutes les inflexions mélodiques : le résultat est que, en raison de ces nécessités, le nouveau texte est plus ou moins « petit nègre » — mais ceci n'est pourtant pas encore la question la plus importante.

En effet, le compositeur qui s'inspire d'un texte, non seulement modèle distinctement sa mélodie et ses rythmes sur l'accentuation naturelle de ce texte, mais son inspiration mélodique est forcément « pensée » selon les inflexions profondes du langage parlé dans ce qu'il a de plus authentique et de profondément sensible. La déclamation musicale, inutile de le souligner, est bien le reflet, la transposition sur un plan lyrique de la langue elle-même.

Quelques exemples suffiront. La langue française, coulante, avec un grand nombre de consonnes, mais sans grands écarts d'intensité, a tout naturellement modelé le récitatif lulliste aussi bien que dans l'essentiel, les lignes mélodiques de Debussy ou de Fauré qui se déroulent presque toujours par intervalles conjoints, alors que la langue allemande se traduit tout naturellement chez Schumann ou chez Wagner par des sauts beaucoup plus étendus, plus véhéments, plus heurtés aussi. Ouvrez au hasard les *Nibelungen* ou *Parsifal*, où les intervalles disjoints de la déclamation musicale, les rythmes plus entrecoupés, sont l'expression exacte de la langue germanique, toute en attaques gutturales qui se prolongent dans le silence. L'abondance de voyelles de l'italien a au contraire donné naissance à ces courbes mélodiques en « arrondis », à ces vocalises bien liées, qui sont l'aspect habituel de la musique italienne. Quant au jazz, il doit en grande partie sa profusion de syncopes à la particularité de l'accentuation anglaise où certaines syllabes finales sont comme esquivées et comme le rebondissement de la syllabe accentuée qui, elle, est plus aiguë, mais plus courte. Ceci pourrait se développer longuement à l'examen attentif et détaillé de n'importe quel texte mis en musique et se démontre toujours vrai.

Comment, dans ces conditions, obtenir une traduction parfaite dans son sens général, aussi bien que dans la répartition adéquate des accents, mieux que cela, dans l'*identité* des courbes mélodiques et des inflexions du langage ?

Si, pour quelques textes très lyriques, cela peut être relativement aisé, cela s'avère totalement impossible dans la plupart des cas.

Essayez, par exemple, d'adapter des paroles françaises à n'importe lequel des « negro-spirituals », la musique même s'en trouvera faussée, n'ayant plus son accentuation originale. On peut soutenir que la

langue parlée influe considérablement sur l'inspiration mélodique du compositeur dans les plus petits détails rythmiques comme dans les courbes caractéristiques, dans la phonétique des syllabes, dans le rythme des plus petites incises comme dans le rythme constructeur des phrases. Prononcez ces quelques phrases : « J'ai presque peur en vérité... », « i cieli immensi », ou « Nobody knows the trouble I see », quelle différence de phonétique et comme, dans la musique qui les accompagne, elles ont trouvé la déclamation qui leur convenait !

Tout ceci en dehors de l'expression générale de phrases équivalentes de significations ou de syllabes.

« Ich grolle nicht », qui est traduit communément par « j'ai pardonné », présente évidemment le même nombre de syllabes, mais pas du tout la même valeur qualitative des accents, et, en français, la véhémence intérieure de la musique s'en trouve considérablement diminuée.

La musique ne peut que perdre à ce jeu, et y perdre beaucoup plus que l'auditeur moyen peut le croire.

Pour conclure, il faudrait habituer les auditeurs de concert à accepter l'exécution des poèmes chantés dans leur texte original, à charge bien entendu de publier sur le programme une traduction presque littérale qui se contenterait de donner le sens général du poème.

Enfin, pour terminer, on me permettra aussi de m'élever contre l'adaptation de paroles françaises approximatives ou même de sens différent, sur des cantilènes grégoriennes (pratique qui se répand petit à petit sous couleur de « cantiques grégoriens » !). Ces mélodies ainsi « maltraitées » se banalisent et perdent leur sensibilité profonde ainsi que leur authenticité.

ÉMILE DAMAIS.

UN GRAND FILM : « LA DERNIERE CHANCE »

La dernière chance prouve qu'il n'existe pas au cinéma de secret de fabrication. Ce film donne la contre-épreuve de ce que nous écrivions le mois dernier : pour faire une œuvre d'un intérêt humain et d'une valeur internationale, il ne suffit pas de savoir faire un film, il faut avoir quelque chose à dire. C'est une vérité toute évidente qu'il faut pourtant rappeler sans cesse, même aux réalisateurs de talent : après avoir fait des films par dizaines, ils risquent de devenir des fabricants de films et d'oublier que toute œuvre doit être une création.

La dernière chance, film suisse, est la première grande œuvre sur les drames humains de cette guerre. Il n'est pas né dans les immenses studios américains, il n'est pas signé d'un grand nom du cinéma français, Paul Lintberg, le réalisateur, n'était guère connu hors de son pays; mais les auteurs de cette œuvre aux lignes toutes simples y ont exprimé des sentiments aussi grands et aussi forts que la pitié pour les faibles et l'amour des hommes. Ces figures de réfugiés ou de fugi-

tifs représentent à nos yeux les foules d'enfants, de femmes, de vieillards, que cette guerre a transformés en sans-patrie et en bêtes traquées. Ils incarnent tous les drames humains de ces monstrueux exodes qui sont avec les tortures la marque d'un nouveau progrès de la barbarie humaine chez des peuples qui se croyaient civilisés.

Ce n'est pas un film désespéré, car pour tous ces errants il existe un havre de grâce; la dernière chance, c'est la Suisse, ultime témoin de la paix et de la civilisation. Ce n'est pas non plus un film de la faiblesse humaine, car des hommes forts qui n'en sont pas moins hommes mènent la marche. Un Américain et un Anglais, prisonniers évadés, donnent au film cette note virile et, dès la première partie, leurs aventures de fugitifs situent le niveau où s'établira le film entier. Ils apprennent ce que tous les clandestins, tous les combattants traqués ont découvert : si l'ignominie des hommes peut nous amener jusqu'à la nausée, on reste toujours frappé de la générosité qui se révèle chez eux dans les circonstances les plus simples de la vie. Le spectacle d'un convoi de déportés brutalisés par leurs gardiens fait vomir de dégoût ce soldat américain, mais il n'est pas un inconnu du pays étranger où la guerre l'a jeté qui ne risque sa vie pour le cacher, le guider, lui donner un morceau de pain. Un autre exemple de ces contrastes que révèlent les périodes troubles nous est offert quand l'officier anglais ébauche avec une lavandière rencontrée sur la plage d'un lac une idylle qu'interrompt l'arrivée dans le village des tanks allemands. En quelques images est évoquée la beauté de l'amour et du monde qui sont niés par la guerre. Dès cette première partie, le film a trouvé son ton en nous faisant toucher la bassesse de l'homme et sa grandeur, en nous rappelant la douceur de la vie que n'efface pas un monde déchaîné.

Arrivés au village-frontière, les deux hommes, ne sachant à qui s'adresser, entrent dans l'église et y rencontrent le curé. Cette figure est inoubliable; c'est peut-être la seule fois au cinéma où un personnage de prêtre, par quelques gestes simples et quelques mots sans emphase, donne leur véritable sens à la charité et à l'humilité chrétiennes. Il conduit l'Américain et l'Anglais à l'auberge du village qui est bondée de réfugiés. C'est l'atmosphère vraie de ces haltes d'exode : des groupes de gens épuisés et anxieux, les enfants qui s'endorment sur les chaises, les valises ouvertes où chacun entasse déraisonnablement les reliques de la vie d'hier. Au matin, les Allemands attaquent le village défendu par quelques partisans : il faut fuir.

C'est alors que le film prend toute sa signification humaine; l'Anglais et l'Américain ont rencontré chez le curé un commandant canadien; ces trois hommes résolus passeraient facilement la frontière par la montagne. Mais le curé les adjure de conduire les réfugiés qui ne peuvent espérer suivre d'autre itinéraire que le dangereux chemin du col. Devant le spectacle de cette pitoyable caravane, les trois hommes acceptent de la guider au moins jusqu'au hameau du passeur. A la place du hameau qu'ils atteignent enfin, ils ne trouveront que des ruines fumantes. Tous les hommes ont été fusillés. Au milieu de ce tableau des horreurs de la guerre, ils découvrent une vieille femme prostrée qui se lamente tout bas et une autre plus jeune qui leur crie sa révolte et pousse dans la caravane tous ses enfants pour les sauver.

Ici commence le plus beau passage du film. Les trois hommes ne veulent plus songer à abandonner tous ces êtres qui n'espèrent qu'en eux. On ne peut raconter cette longue montée dans la neige. On ne peut oublier le visage souffrant de cette grosse femme tragique qui voit mourir son fils Bernhard, celui du très vieux juif polonais qui

tombe trois fois, ni les cris déchirants de sa petite-nièce qui appelle : « Oncle Hille... oncle Hille. »

*
* *

Tous ces personnages bouleversants jouent au naturel. Sakhnowski est un juif né en Russie, Morrisson un véritable major anglais, il en est de même pour l'Américain ou la mère de Bernhard. La théorie si risquée du cinéma sans acteurs professionnels rencontre ici une éclatante réussite. Sans doute, la profondeur et l'actualité de ces chances rendaient-elles l'entreprise à la fois nécessaire et réalisable. Il n'en reste pas moins que Lintberg a su, dans sa mise en scène, donner sans cesse à ses interprètes un ton d'une vérité déchirante. Le plus grand éloge que l'on puisse faire de ce film, c'est de dire que, même pour un spectateur réticent au début, il donne sans cesse l'illusion d'un reportage vrai. Le jeu des acteurs n'est pas seul à créer cette illusion, la simplicité des moyens techniques employés et la discrétion du réalisateur sont la marque d'un grand art. Mais il faut un sujet puissant pour permettre un tel dépouillement.

Espoir est le seul film auquel on puisse comparer *La dernière chance*. Le film de Malraux, comme celui de Lintberg, donnait tout son sens à un épisode de guerre que nous venons de traverser, ses personnages avaient le même ton d'authenticité, ses images donnaient la même impression de reportage vrai. Le milieu international où se situent les deux actions est un autre trait commun. Il semble que l'on ne puisse se mesurer avec l'ampleur des souvenirs que nous ont laissés ces années sans sortir du cadre des nations et montrer ce brassage des peuples qui reste le trait caractéristique des derniers conflits. Comme les personnages d'*Espoir*, ceux de *La dernière chance* parlent chacun leur langue maternelle. Ce parti pris de vérité ne peut être suivi que dans un film dont l'action s'exprime par des images et par des gestes, plus que par des bavardages; il a le mérite, par surcroît, de nous faire sentir le sens d'une unité humaine bien plus profonde que toutes les différences nationales. La fraternité qui s'établit entre les membres des brigades internationales, nous la retrouvons entre ces épaves de toutes les nations qui fuient devant leurs persécuteurs. Et quand, au cours d'une halte, l'Américain fredonne des paroles anglaises sur l'air de *Frère Jacques*, chacun découvre, comme un symbole, qu'il connaît l'air et qu'on peut chanter ensemble une mélodie en dix langues différentes.

C'est à un film comme *La dernière chance* qu'il convient de penser quand on veut nous faire prendre pour des chefs-d'œuvre de nouvelles moutures de la passion romantique ou des historiettes frelatées, qui servent de prétexte à des virtuosités purement techniques. Peut-être ne fait-on pas de bons films avec de bons sentiments, mais on ne fait de grands films qu'avec de grands sentiments.

JEAN-PIERRE CHARTIER.

REVUES LITTERAIRES

La *Revue de Paris* continue sa tradition d'avant-guerre. Tous les articles y sont de qualité, mais l'ensemble reste une sorte de grisaille distinguée. Dans le numéro de décembre, la première chronique théâtrale de Gérard Bauer est toujours très exacte et très nuancée, et la chronique littéraire de Marcel Thiébaut, qui dit, en quelques lignes très simples, ce qu'on peut penser actuellement du cas de Jean-Paul Sartre : « Il y a chez lui trois personnages : un obsédé, un farceur et un philosophe. »

Dans *Fontaine*, n° 47, des lettres inédites de Mérimée à Stendhal, une curieuse nouvelle de Joseph Breitbach, traduite par Jean Lambert, un article de Georges Blin sur Gabriel Marcel métaphysicien de la foi, des vers d'Éluard, et surtout un poème d'André Marcel : « Ganymède », avec quelques accents valériens, mais des images d'une force incontestable.

Dans *Esprit*, n° 13, un article d'Emmanuel Mounier sur « L'intelligence engagée-dégagée », et surtout sur le message de « Temps Modernes » et le néo-stoïcisme.

Dans *Études*, au milieu d'un sommaire de qualité, un curieux article de M. de la Croix-Laval : « Le Mystère de Jean Anouilh », sur les tendances de celui qu'il appelle « le premier dramaturge de France à l'heure actuelle ».

Dans *Renaissances*, n° 17, trois articles très intéressants de MM. Duron, Vagne et de Freminville, sur le concept de la littérature, des nouvelles de Somerset Maugham et d'Élisabeth Bowen.

Dans les *Cahiers du Sud*, n° 273, des poèmes inédits de Max Jacob, moins remarquables que les vers de Louis Émie, mais surtout les sonnets de Jean de la Jessée dont les résonances sont curieuses.

Enfin, dans le premier numéro de *Réalité*, dont le sommaire assez inégal n'est pas servi par une présentation confuse, des poèmes et des proses de Bernard Fricker, Blaise Cendrars, Pierre Reverdy, Thérèse Aubray, et surtout un article très remarquable de Hugues Parnassié sur « Nietzsche en face du christianisme ».

D'autre part, le premier numéro de *La Vie Internationale* se réclame du matérialisme dialectique. Les poèmes de Jacques Prévert qui ouvrent le sommaire sont assez inattendus après cette profession de foi, mais les autres articles sont tous d'une qualité particulière, « L'univers concentrationnaire » de David Rousset, « Embryologie et évolution » de Jean Rostand, « L'énergie subatomique » de Marcel Boll, ainsi que des notes de Pierre Naville, Roland Caillois, Maurice Nadeau et Gilles Martinet.

Devant les difficultés financières, un certain nombre de nos lecteurs se voient dans l'impossibilité de renouveler leur abonnement à *La Vie Intellectuelle.*

Nous faisons appel à ceux d'entre vous qui, en souscrivant un abonnement de soutien (500 francs), pourraient nous permettre de servir à nos amis un abonnement à la revue.

Si vous appréciez notre travail, nous ne doutons pas que vous n'ayez à cœur de nous aider à le poursuivre. Nous vous en remercions d'avance au nom de nos amis.

LA VIE INTELLECTUELLE

Revue mensuelle

Les Éditions du Cerf, 29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7e

C. C. P. Paris 1436-36

La Vie Intellectuelle paraît tous les mois, sauf en août

Conditions d'abonnement

Les abonnements sont d'un an et partent de janvier, avril, juillet ou octobre.

France		*Étranger*	
Abonnt ordinaire	**350** fr.	Abonnt ordinaire	**400** fr.
Abonnt de soutien ...	**500** fr.	Abonnt de soutien ...	**500** fr.

Le numéro : **40** fr.; franco **46** fr.

Par suite d'une erreur, l'augmentation du tarif des abonnements n'a pas été indiquée dans le numéro de décembre. Des rappels ont donc été faits par notre service administratif, à l'étonnement de nos lecteurs. Nous nous en excusons auprès de nos abonnés, et nous espérons les compter néanmoins au nombre de nos fidèles lecteurs.

Le Gérant : E. Aubin.

Imprimerie E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne). — 2-46.

D. L., 1er trimestre 1946. — Imprimeur, n° 67.